

## 義配恩源蕩蕩流——宗教改革五百周年文集

Living Streams: Martin Luther's Theological and Spiritual Legacy  
—Essays in Commemoration of 500 years of Reformation

### 聯合出版

牧職神學院

通訊地址：香港新界沙田小瀝源源順圍 28 號都會廣場 7 樓

電話：(852) 2650 7181

傳真：(852) 2650 7211

網址：www.hkcmi.edu

電郵：info@hkcmi.edu

墨爾本神學院中文部

通訊地址：Melbourne School of Theology, 5 Burwood Hwy, Wantirna  
VIC 3152, Australia.

電話：(613) 9881-7850

傳真：(613) 9800-0121

網址：http://chinese.mst.edu.au

電郵：info.chinese@mst.edu.au

主編：陳廷忠

校閱：區秉中、胡武傑

編製：德慧文化圖書有限公司

地址：香港新界荃灣橫窩仔街 2-8 號  
永桂工業大廈 2 樓 B 室

電話：(852) 2407 4000

傳真：(852) 2407 4111

網址：www.vwlink.net

版次：2017 年 11 月初版 香港

ISBN：978-988-77857-1-2

Printed and Published in Hong Kong

版權所有 請勿翻印 © 2017

除特別註明外，本書引用之經文引自《新標點和合本》，版權屬香港聖經公會所有，蒙允准使用。

## 目錄

|  |                                |     |
|--|--------------------------------|-----|
| 序一                                       | 陳廷忠                            | 5   |
| 序二                                       | 冼日新                            | 6   |
| 縮寫表                                      |                                | 7   |
| <b>歷史與神學</b>                             |                                |     |
| 馬丁路德宗教改革思想的醞釀與成形：在耶爾福與威登堡的日子 (1501-1517) | 廖玉強                            | 11  |
| 從苦難與十架重尋我們的身份：馬丁路德的《海德堡辯論》               | 邁克·布蒂格姆<br>(Michael Bräutigam) | 21  |
| 回應                                       | 李成傑                            | 40  |
| 以史為鑒：〈致德意志基督徒貴族公開書〉與民族主義的糾結              | 黃啟泰                            | 45  |
| 回應摘要                                     | 駱穎佳                            | 68  |
| 在知識和經歷交織的靈修路上：馬丁路德的屬靈觀                   | 陳廷忠                            | 71  |
| 路德與他的「愛妻」：馬丁路德的《加拉太書註釋》及其影響              | 俞翠嬋                            | 93  |
| 發掘揭示路德的屬靈遺產：邁向以經解經的稱義論                   | 許勁浪                            | 121 |

神學院) 中文部主任，開展首間華人神學院事工；2009 至 2012 年曾擔任北京大學宗教哲學系客座教授，主講舊約聖經；2012 年正式成立澳洲華人神學研究中心。

◆ **俞翠嬋牧師 / 博士**

墨爾本神學院中文網絡神學課程策劃主管及講師 (2016 年加入)。俞博士在澳洲完成文學士、神學學士及哲學博士學位，曾在澳洲華人衛理公會牧會，現為墨爾本聖公會牧師。1998 年參與墨爾本神學院中文部的教學，於 2009 年隨丈夫以宣教士身分赴西班牙國際歐華神學院執教，並參與歐洲華人教會的宣教事工。

◆ **許勁浪牧師 / 博士**

墨爾本神學院專任講師，教授希臘文、新約及釋經科。許博士出生於無神論的家庭。1990 年在教會決志信主。1995 年，他負笈美國達拉斯神學院接受裝備，於 1999 年獲得神學碩士學位，2008 年獲得哲學博士學位；在修讀博士期間，曾任達拉斯神學院的助教，畢業後移居澳洲。曾與師母開荒創立美國德州活石華人聖經教會。

◆ **池峪鋒博士**

美國基督工人神學院系統神學助理教授。池博士曾在美國深造十四年，並在美國、馬來西亞和澳洲等地以英語和華語牧養、教學和講道。2012 至 2016 年間，任職墨爾本神學院中文部神學講師。

◆ **鍾吳美玲博士**

墨爾本神學院任講師兼教務長 (2009 年 6 月加入)，曾任教於香港與澳洲中、小學約有十年，為資深教育工作者。吳博士於 1979 年受洗加入教會，之後積極參與

及推動差傳宣教事工，1988 年蒙召進入香港建道神學院，畢業後牧養教會，1993 年與丈夫奉教會差遣到台灣宣教植堂，以及跟進新植教會的牧養事工，1997 年隨夫赴美國進修，2000 年蒙神帶領到澳洲事奉，2005 年在澳洲天主教大學進修，2007 年獲哲學博士學位，論文探討澳洲華人基督教教會新一代青少年的靈性特色，並於翌年出版成書。

◆ **冼日新牧師 / 博士**

牧職神學院院長。曾任加拿大南溫哥華基督教頌恩堂主任牧師，以及香港大埔平安福音堂長老傳道多年。畢業於香港大學工程學理學士及工程學碩士，並曾在香港理工學院 (香港理工大學前身) 任職講師。蒙召後在神學院接受裝備，先後畢業於加拿大維真神學院 (文學碩士) 及三一西部大學 (教牧學博士)。

就是基督：「如果我們不定睛於基督，我們就失喪了。」<sup>45</sup>

在為 1538 年出版的《加拉太書註釋》寫序言時，路德留下了這一句話：「在我心中只有一個主要的信條，就是相信我親愛的主基督，不管是白晝或黑夜，我若有任何屬靈及神聖的思想，它們的開始、中間，和結束都是基督。」讓筆者就以這一句話結束，邀請你也以這一句話開始閱讀路德的加拉太書、路德所執愛的書卷。

45 馬丁·路德：《加拉太書註釋》，頁 131。加三 28 的註釋。

## 發掘揭示路德的屬靈遺產： 邁向以經解經的稱義論

許勁浪

### 摘要

路德在建構稱義論時，他用了兩種知識論或存有論，即「聖經實存神學法」和「自然界實存神學法」。聖經實存神學法使路德提出了邁向「以經解經」的稱義論，奠定了宗教改革最關鍵、最具代表性的教義，成為路德給予基督徒的屬靈遺產。同時，自然界實存神學法使路德的神學包含了「互補解經」的稱義論，令後世源於不同屬靈傳統的神學家，能漸漸提倡大家不必再為稱義論裡彼此剩下的分歧互相譴責。

### 關鍵詞

路德、稱義論、存有論、知識論、聖經實存神學法、自然界實存神學法、以經解經、互補解經

\* 本文原於 2017 年 8 月 14 日墨爾本神學院中文部校內所舉辦的「宗教改革 500 周年」講座中宣讀。

## 導言

馬丁路德說：「若我們失去了稱義論，這等同喪失了一切。」<sup>1</sup> 改革宗神學家馬高麥 (Bruce L. McCormack) 也說：「稱義論是宗教改革最關鍵具代表性的教義。」<sup>2</sup> 換句話說，若路德是宗教改革最關鍵的改教者，路德的稱義論便是最具代表性的屬靈遺產。事實上，路德的稱義論已被特倫托會議 (the Council of Trent) 在 1547 年 1 月 31 日判為成異端，但羅馬天主教願意在 1999 年 10 月 31 日和世界路德宗聯會，在德國的奧格斯堡 (Augsburg) 簽署聯合聲明，確認雙方雖就稱義論仍存有分歧，但雙方聲稱基於新的發現，大家對稱義論的基要真理已能達成共識，提倡不必再為稱義論剩下的分歧而互相譴責。<sup>3</sup> 之後，2006 年 7 月 18 日，世界衛理公會也在南韓首爾開會，一致通過確認接受《奧格斯堡聯合聲明》有關稱義論的真理。<sup>4</sup> 若路德的稱義論已不再被羅馬天主教判為成異端，究竟馬丁路德的宗教改革給了更正教 (Protestant) 甚麼屬靈遺產呢？甚麼是路德的稱義論？究竟有甚麼新的發現令路德的稱義論不再被天主教判斷成異端？這些新發現怎樣幫助信徒歸回聖經，邁向「以經解經」(autopistic) 的稱義論？甚麼是

1 Luther says, "For if the doctrine of justification is lost, the whole of Christian doctrine is lost." *LW* 26:9.

2 McCormack says, "The doctrine of justification is the doctrine of the Reformation" (emphasis his). Bruce L. McCormack, "What's at Stake in Current Debates over Justification? The Crisis of Protestantism in the West," in *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, ed. Mark Husbands, and Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 81.

3 參《奧格斯堡聯合聲明》第 5 和第 7 段，網址：[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html)，瀏覽日期：2017 年 8 月 2 日。

4 之後羅馬天主教、世界路德宗聯會和世界衛理公會在 2006 年 7 月 23 日共同發表聯合聲明。網址：[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/meth-council-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20060723\\_text-association\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/meth-council-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060723_text-association_en.html)，瀏覽日期：2017 年 8 月 2 日。

## 「以經解經」的稱義論？

筆者會按以上幾個問題作引線去探討，從而向讀者展示出一條出路，離開「互補解經」(axiopistic) 的稱義論，邁向「以經解經」的稱義論。「以經解經」的稱義論是完全源於聖經的神學。<sup>5</sup> 相反，「互補解經」的稱義論是源於聖經及聖經以外的資料而產生的神學。「互補解經」接受聖經的無誤和權威，但參考傳統、哲學、理性、經歷和文化以互補的角度去認識研究的對象(神/聖經)。<sup>6</sup> 「以經解經」的稱義論必須是單從聖經本身，去闡釋出一套吻合聖經作者原意和背景的稱義論，因「以經解經」之希臘文是 *autopistos*，意思是以事物本身(研究對象)的內證去衡量其可靠性，拒絕受傳統、哲學、理性、經歷和文化之影響去認識研究的對象。<sup>7</sup> 邁向「以經解經」神學的整個進程，稱為「指示性釋經」，這種釋經的前奏原本是「描述性釋經」<sup>8</sup>，但筆者會先以「指示性釋經」探討聖經有關稱義的經文(本文的第一部分)，再以「描述性釋經」探討不同屬靈傳統之稱義論(本文的第二部分)，才回到以「指示性釋經」邁向「以經解經」的稱義論(本文的第三

5 參許勁浪：〈以經解經的神學：用聖經理性去建構系統性的信仰知識〉，《神學與生命塑造：信仰與理性》15 (2010)：頁 28。

6 菲臘士 (Phillips) 研究三位福音派學者 (R. C. Sproul, John Warwick Montgomery, and Daniel P. Fuller)，指出他們的神學都是「互補解經」的神學系統，不是「以經解經」的神學。參 W. Gary Phillips, "Apologetics and Inerrancy: An Analysis of Select Axiopistic Models" (Th.D. diss., Grace Theological Seminary, 1985), 5。

7 A. T. B. McGowan, *The Divine Spiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives* (Nottingham: Apollos, 2007), 31.

8 「指示性釋經」的英文是 "prescriptive analysis"，「描述性釋經」的英文是 "descriptive analysis"，參 King L. She, *The Use of Exodus in Hebrews, Studies in Biblical Literature*, ed. Hemchand Gossai (New York: Peter Lang, 2011), 4-5。

部分)，因為釋經本身是一種螺旋循環的過程<sup>9</sup>。

「指示性釋經」和「描述性釋經」的主要分別，在於釋經者要問自己是否有計劃去「發掘揭示」原作者的存有論？馬高麥的答案是肯定的。<sup>10</sup> 換句話說，選擇「指示性釋經」的釋經者會在詮釋經文時，對原作者所持的存有論作出探討和鑒定，藉此「發掘揭示」（uncovering the ground）其原（聖經）存有論後，以這原存有論融合在整個釋經進程中，去發掘揭示出原作者的原意。「發掘揭示」是一種存有論的概念，意思是往根基（ground）處發掘，目的是要揭示根基所隱藏的存有論是哪一種原作者之存有論。發掘的根基分成兩類。<sup>11</sup> 第一類是往「思維性根基」，以發掘詮釋類比的理念和釋經原理的思維方式；第二類是往「態度性根基」，以發掘包括原作者抱著怎樣的態度，去理解哲學、歷史、自然界、時空、創造、事件、新舊約聖經的啟示性關係、基督在舊約時之工作、資訊和資料。<sup>12</sup> 兩類根基的主要分別，除了是針對其研究範圍外，「思維性根基」比「態度性根基」之研究，一般需要更高度精密的思維論述。

對羅馬書來說，柯凱文（Kevin J. Conner）的釋經是一個最清楚的例子。<sup>13</sup> 「指示性釋經」的釋經者會先找出原作者用了哪些經文揭示其原存有論，這些重要經文是原

9 英文是“hermeneutical spiral”，參奧斯博（Osborne）書中的圖表。Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 269。

10 McCormack, “Current Debates over Justification,” 106.

11 She, *Hebrews*, 71.

12 She, *Hebrews*, 71.

13 Kevin J. Conner, *The Epistle to the Romans: A Commentary* (Portland, OR: City Bible Publishing, 1999).

作者（保羅）要給原讀者的「本體性路標」<sup>14</sup>，讓信徒能離開「描述性釋經」，邁向「指示性釋經」。

本文的中心論點是：馬丁路德在建構他的稱義論時，他用了兩種存有論（知識論），即聖經實存神學法（theo-ontology）<sup>15</sup> 和自然界實存神學法（ontotheology）<sup>16</sup>。聖經實存神學法使路德提出了邁向「以經解經」的稱義論，奠定了宗教改革最關鍵和最具代表性的教義，成為路德給予基督徒的屬靈遺產。同時，自然界實存神學法使路德包含了「互補解經」的稱義論，令後世源於不同屬靈傳統的神學家，能漸漸宣稱大家對路德的稱義論，在基要的真理上能達成共識，提倡不必再為稱義論剩下的分歧而互相譴責。

為了要證明以上的論點，本文將分三個部分去研究：一，從聖經看稱義論；二，單含義多特徵之稱義論；三，邁向以經解經的稱義論。第一部分會從聖經（保羅）探討稱義的本質和來源，再研究不同屬靈傳統的學者如何理解稱義論，發現這些學者都在按他們不同的知識論，教導一套合理又吻合馬丁路德「原稱義論」之稱義論，證明更正教已處身在真實之「信仰危機」中，<sup>17</sup> 也證明「互補解經」

14 英文是“ontological signpost”，柯凱文正確地理解羅三 25-26 為羅馬書的「本體性路標」。She, *Hebrews*, 171; Conner, *Romans*, 108-123。

15 John C. Peckham, “Divine Passibility, Analogical Temporality, and Theo-Ontology: Implications of a Canonical Approach,” in *Scripture and Philosophy: Essays Honoring the Work and Vision of Fernando Luis Canale*, ed. Tiago Arrais, Kenneth Bergland, and Michael F. Younker (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2016), 32-53.

16 Iain D. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 7-43; She, *Hebrews*, 117; 許勁浪：〈化解後現代人的「信仰危機」：以「知識論」判斷屬靈神學的真實性〉，《神學與生命塑造：靈命塑造與風格》14（2009）：頁 13。

17 Robert Keith Martin, *The Incarnate Ground of Christian Faith: Towards a Christian Theological Epistemology for the Educational Ministry of the Church* (Lanham, MD: University Press of America, 1998), 10-11.

的稱義論是何等多樣化，學者們竟都能宣稱他們是歸回馬丁路德的「原稱義論」，去發掘路德的屬靈遺產！最後，我們會邁向以經解經的稱義論，發掘揭示保羅之存有論，從而我們能以這存有論作標準，系統性地去鑒定出馬丁路德的稱義論之中，有哪些教導是分別源於聖經實存神學法和自然界實存神學法。

## 一、從聖經看稱義論

稱義論是多元化的神學課題，甚麼是稱義論裡最具代表性的神學主題呢？筆者認為是歸算觀，<sup>18</sup>這也是許多學者的立場。<sup>19</sup>所以，卡森 (D. A. Carson) 說：「對於許多今日的基督徒來說，歸算觀已成為作測試稱義論是否正統之最重要的試金石」<sup>20</sup>。而且，麥格夫 (Alister E. McGrath) 指出馬丁路德的稱義論雖可能已被後來的路德宗教會修飾變更，但歸算為義之起源應該「合理地被接受屬路德」<sup>21</sup>。筆者選用的起步材料是維嘉司 (Brian Vickers) 在 2006 年出版的著作，<sup>22</sup>以及卡森在 2004 年出

18 英文是 “doctrine of imputation”。

19 金狄 (Robert Gundry) 是少數不接受歸算觀的學者，但派博 (John Piper) 已針對金狄的論點作了反駁。參 John Piper, *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Doctrine of the Imputation of Christ's Righteousness?* (Wheaton: Crossway Books, 2002)。卡森也針對金狄的論點作了反駁。參 D. A. Carson, “The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields,” in *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, ed. Mark Husbands, and Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 46-47。

20 Carson, “Vindication of Imputation,” 46.

21 Alister E. McGrath, *Institia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 248.

22 Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2006)；本書改篇自他的博士論文，“The Imputation of Christ's Righteousness: A Study of Key Pauline Texts” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2003)。

版的文章。<sup>23</sup>

筆者選用維嘉司和卡森的研究是基於兩個原因。首先，筆者認為維嘉司和卡森正確地理解保羅在羅馬書三章 25 至 26 節顯明了「稱義的根基」，這根基等同基督在施恩座 (ἱλαστήριος) 上作贖罪性的死亡，<sup>24</sup>這施恩座顯明了會幕之敬拜禮儀，特別是大祭司在贖罪日進至聖所，向施恩座灑血贖罪時之背景，<sup>25</sup>這救恩歷史背景是保羅用作理解如何 (how) 和為何 (why) 基督的死能「顯明祂的義」。<sup>26</sup>換句話說，這稱義的根基反映保羅整體性稱義論的定義和軌跡，其實是植根在舊約神和以色列人所立之聖約和會幕。所以，保羅的存有論，也可稱為「聖殿本體論」。<sup>27</sup>

第二個原因是維嘉司和卡森在理解新舊約之間的啟示時，<sup>28</sup>他們的詮釋法是屬「單含義多特徵」<sup>29</sup>，這方法又被

23 Carson, “Vindication of Imputation,” 46-78.

24 Vickers, *Imputation*, 91, 94-96, 234; Carson, “Vindication of Imputation,” 62, 65.

25 René A. Lopez, *Romans Unlocked: Power to Deliver* (Springfield, MI: 21st Century Press, 2005), 79.

26 原文是 εἰς ἐνδείξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ，直譯是「目的是要顯明祂的義」。

27 楊格正確地稱這源於舊約出埃及記的本體論 (metaphysics) 為聖殿本體論 (templephysics)。Michael F. Younker, “From Metaphysics to Templephysics: Situating the Significance of Fernando Canale's Contributions for the 'Christian Philosopher',” in *Scripture and Philosophy: Essays Honoring the Work and Vision of Fernando Luis Canale*, ed. Tiago Arrais, Kenneth Bergland, and Michael F. Younker (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2016), 194。

28 參維嘉司和卡森如何詮釋保羅對亞伯拉罕在創十五 6 之因信稱義 (羅四 3)，要留意兩者怎樣理解舊約和新約之間與保羅的同代文獻對原作者的影響。Vickers, *Imputation*, 88-110; Carson, “Vindication of Imputation,” 56-58。

29 Walter C. Kaiser Jr., “Single Meaning, Unified Referents: Accurate and Authoritative Citations of the Old Testament by the New Testament,” in *Three Views of the New Testament Use of the Old Testament*, ed. Stanley N. Gundry, Kenneth Berding, and Jonathan Lunde (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 45-89.

稱為「新舊約平行法」<sup>30</sup>，即舊約作者的原意像含苞待放的花蕾（這朵玫瑰花蕾，在舊約仍看不清楚它是粉紅色帶黃之玫瑰），在新約中以同一個實體（新舊約平行之意），像盛開粉紅色帶黃之玫瑰，使舊約作者的原意得以完全顯明在玫瑰不同的特徵裡，不同的特徵像玫瑰之不同花瓣，其實都原屬同一朵玫瑰花（單含義多特徵之意）。筆者選用「新舊約平行法」，是因保羅也用這方法詮釋新舊約之間的啟示性關係<sup>31</sup>。

Δικαιοσύνην（義）在羅馬書共出現了34次。<sup>32</sup>在所有的保羅書信裡，λογίζομαι（歸算）也出現了34次，其中有19次是出現在羅馬書。<sup>33</sup>維嘉司指出只有羅馬書第四章中的λογίζομαι才是「真正的『歸算性經文』」。<sup>34</sup>維嘉司持這立場，是因他針對那三段最能支持歸算觀的關鍵性經文來說的，這三段經文是羅馬書四章3節、五章19節和哥林多後書五章21節，其中羅馬書五章19節和哥林多後書五章21節根本沒有出現λογίζομαι。筆者贊同維嘉司的選擇，相信保羅是要原讀者以救恩歷史的角度來闡釋這兩

30 英文是“Divine Intent-Human Words School”。Herbert W. Bateman IV, “Dispensationalism Yesterday and Today,” in *Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism: A Comparison of Traditional and Progressive Views*, ed. Herbert W. Bateman IV (Grand Rapids: Kregel Publications, 1999), 40。

31 例如，當保羅在詮釋林後五21和羅三25-26，有關耶穌的死和稱義之關係時，他顯明了「新舊約平行法」。

32 義 δικαιοσύνην 這字，包括神的義在內，在羅三21~八39共出現20次，在九~十一章出現11次，加上羅一17、三5、十四17。

33 羅二3、26，三28，四3、4、5、6、8、9、10、11、22、23、24，六11，八18、36，九8，十四14；林前四1，十三5、11；林後三5，五19，十2（兩次）、7、11，十一5，十二6；加三6；腓三13，四8；提後四16。筆者在本文採用的新約希臘文聖經是 *Novum Testamentum Graece*, ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger, 27th rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993)。

34 Vickers, *Imputation*, 223。

段經文，<sup>35</sup>以致有些經文雖不顯明是「歸算性經文」，原讀者其實也可以理解為「歸算性經文」。因此，卡森也另舉了羅馬書三章28節作為例子。<sup>36</sup>

筆者贊同卡森的看法，而且相信羅馬書三章28節是最重要的「歸算性經文」，因為保羅沒有等到四章3節才談歸算觀，他其實在呈現了「稱義的根基」（羅三25-26）後，就立刻教導「歸算觀」（羅三27-28），指出稱義的果效，這果效可以是一個沒有實物之宣判行為（詩一〇六31；民二十五7-13；伯三十一28），也可以是一個實物或回報（創三十一15；詩三十二2）。<sup>37</sup>因此，稱義論和歸算觀是交換性之一體兩面<sup>38</sup>，稱義的事件和歸算的事件是不能分割的。這緊密的關係，再次顯明了羅馬書三章25至26節是羅馬書的存有論，是保羅給原讀者的「本體性路標」，<sup>39</sup>使信徒能離開描述性釋經，邁向指示性釋經<sup>40</sup>。

在這裡我們先總結維嘉司對保羅歸算觀的研究結果。他認為保羅的歸算觀可簡化為如下的歸算（稱義）方程式：<sup>41</sup>

歸算（稱義）的方程式 = 行動者（人或神或基督）+ 行動  
+ 果效（成為義或歸算為義）

35 這也是卡森的立場，顯明在他如何理解羅五12-21和林後五19-21。參 Carson, “Vindication of Imputation,” 54, 69。

36 Carson, “Vindication of Imputation,” 58, n.32。

37 Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Belgium: Peeters-Louvain, 2002), 433。

38 Carson, “Vindication of Imputation,” 78; McCormack, “Current Debates over Justification,” 98。

39 She, *Hebrews*, 125; Conner, *Romans*, 108-123。

40 She, *Hebrews*, 4-5；許勁浪：〈邁向以經解經的聖經論：以存有論看無誤論和默示論〉，《神學與生命塑造：聖經、聖靈、聖徒》18（2013），頁13-15。

41 Vickers, *Imputation*, 111, 155, 188。

根據以上的歸算（稱義）方程式，維嘉司分別按三段不同的經文歸納表示其稱義論包含三種不同稱義的原特徵如下：

稱義的原特徵（羅四 3） = 行動者（亞伯拉罕）+ 行動（信心）  
+ 果效（歸算為義）

稱義的原特徵（羅五 19） = 行動者（基督）+ 行動（順服）  
+ 果效（成為義）

稱義的原特徵（林後五 21） = 行動者（神）+ 行動（使基督成為罪）  
+ 果效（成為神的義）

以上三種都是原特徵，即保羅對原讀者在原背景之下，所教導有關稱義（歸算）的原特徵。羅馬書四章 3 節啟示稱義的原特徵之行動者是信徒（亞伯拉罕），行動是信徒的信心，其果效是信徒被歸算為義。羅馬書五章 19 節啟示稱義的原特徵之行動者是基督，行動是基督的順服，其果效是信徒成為義。哥林多後書五章 21 節啟示稱義的原特徵之行動者是神，行動是父神使基督成為罪，其果效是信徒在基督裡成為神的義。維嘉司是按以上的次序去討論保羅的稱義論，但是，從成書的歷史次序來探討，我們應以哥林多後書五章 21 節作第一段經文，去理解稱義的原特徵，因為保羅是在馬其頓寫完哥林多後書後，<sup>42</sup> 離開了馬其頓，到達哥林多時才寫羅馬書。<sup>43</sup> 所以，筆者會按啟示出現在救恩歷史之次序去簡述以上三種稱義的原特徵。

42 哥林多後書是在主後 56 年的 9 月或 10 月成書。

43 羅馬書是在主後 56 或 57 年的冬天成書。

## 1. 第一種稱義的原特徵（林後五 21）

稱義的原特徵（林後五 21） = 行動者（神）+ 行動（使基督成為罪）  
+ 果效（成為神的義）

眾所周知，雖然哥林多教會的信徒是諸多問題的罪人，保羅仍稱呼他們為聖徒（林前一 2；林後一 1），而且指出他們在基督裡是新的創造，<sup>44</sup> 舊的人已消失，<sup>45</sup> 新人已經成形出現了。<sup>46</sup> 所以，信徒在基督裡「同時是義人和罪人」。這是一種「弔詭」。<sup>47</sup> 保羅在哥林多後書五章 18 至 21 節，提出了他的神論來支持這弔詭的人論，並特別在第 21 節指出神如何歸算罪人為義：藉著基督在十字架上的死。雖然，從人的角度是不合邏輯理性的，但保羅說：「這一切都是源於神」<sup>48</sup>。所以維嘉司在以上的歸算（稱義）方程式裡（林後五 21），正確地突出了神是行動者。

換句話說，保羅是以他的神論，來配合支持他的人論，從而建構他的稱義論。他的神論、人論和稱義論會在羅馬書裡像盛開的花，得到充分的發展，因哥林多後書五章 21 節只是把稱義的基礎，停留在城外的十字架上被釘死之耶穌。相對下面在羅馬書四章 3 節中之「正面性的義」，保羅在哥林多後書五章 19 節所強調的是「負面性的義」。<sup>49</sup> 神能使世人在基督裡與祂和好，是因祂不把世人的罪歸算給他們（林後五 19a），這裡原文的兩個動詞

44 原文是 ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις（林後五 17a）。

45 原文是 τὰ ἀρχαῖα παρήλθεν（林後五 17b）。

46 原文是 γέγονεν καινά（林後五 17c）。

47 英文是“οξύμορον”。

48 原文是 τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ（林後五 18）。

49 英文分別被學者稱為“positive righteousness”和“negative righteousness”。Carson, “Vindication of Imputation,” 54。



都表達不完成時態，<sup>50</sup> 可以是表達一個在過去已經開始了一段時間的動作，這是因基督已為罪人死（羅五 8、10、18）。在哥林多後書五章 19 節，保羅所表達之稱義原特徵，可以是指一個連續發生之事件（動作）或進程，強調動作的開始，並且暗示這個動作還會持續一段時間。所以，保羅在這裡要表達之稱義原特徵是一個進程。

保羅用了不完成時態去理解歸算「負面性的義」，是要強調人的歸算為義是有歷史時空性之實體。所以，筆者贊同哈里斯（Murray J. Harris），認為無論人的回應是怎樣，神已經在過去徹底解決了人的罪，使人能與祂完全地和好。<sup>51</sup> 既然神已經在過去除掉了人的罪，神就將這和好的道理託付了信徒使他們作基督的使者（林後五 19b-20）。<sup>52</sup> 現在，神只想信徒能以感恩的心來回應這大使命，顯明他們已經擁有了歸算為義之實體。

所以，哥林多後書五章 19 節不是在處理稱義前的罪人，而是稱義後的罪人如何繼續維持與神親密之成聖進程（藉著實踐大使命），因為在五章 19 至 21 節，保羅沒有提到人的信心，只有提到基督的工作和父神的行動（21a 節），這表示保羅是針對那些已經因信稱義的信徒，來鼓勵他們要繼續維持義行，效法基督的順服，過成聖的生活，這是一個進程。所以，哥林多後書五章 21 節是從稱義後

50 兩個動詞都是現在時態分詞（καταλλάσσων 和 λογιζόμενος）配合 ἦν 成為不完成時態。Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996), 562, 648。

51 Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, The New International Greek Testament Commentary, ed. I. Howard Marshall, and Donald A. Hagner (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 438。

52 在林後五 19a 之簡單過去時態分詞 ἔμενος 是副詞用法，帶出林後五 19b 之結果。Wallace, *Greek Grammar*, 637-638。

的角度，來看神如何使一個在基督裡「同時是義人和罪人」的信徒，不再把世人的罪歸算給我們。神用的方法是「雙重歸算」<sup>53</sup>，意思是「罪歸算給基督（21a 節），義就歸算給我們（21b 節）」<sup>54</sup>，使信徒能「同時是義人和罪人」，能繼續維持與神親密。對哥林多的信徒來說，保羅不需再強調他們要有信心，反而像雅各書一樣，需要強調他們要有行為，因信心沒有行為是死的（雅二 17）。

所以，保羅在哥林多後書五章 18 至 21 節是在教導人歸算為義後的成聖論，不是人歸算為義前的稱義論。不過無論是在歸算為義之前或之後，稱義的基礎都是十字架上被釘死之基督。總而言之，哥林多的信徒特別需要哥林多後書五章 18 至 21 節的基督論來承托他們的人論——雖是罪人，卻因能在基督裡沒有被神歸算為不義，能重新站回他們過去已因信稱義的基礎上不斷更新成長，作基督的義之使者。

## 2. 第二種稱義的原特徵（羅四 3）

稱義的原特徵（羅四 3） = 行動者（亞伯拉罕） + 行動（信心）  
+ 果效（歸算為義）

相對哥林多教會而言，保羅在寫信給羅馬教會時，他所面對的問題有很大的差異。雖然，保羅未曾去過羅馬，他想藉書信建立羅馬信徒的信心（羅一 9-12），使他們明白神與外邦人和以色列人，在救恩歷史裡和聖約裡的關係；又鼓勵他們在金錢上支持他的宣教事工（十五 24-32）。當他指出神不偏待人後（二 11），他用舊約證明所有人（外

53 哈里斯稱之為“double imputation”，Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 455。

54 Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 455。

邦人和以色列人) 在神面前都是罪人 (三 20-23) 。但是，神能使人蒙祂恩的白白稱義，<sup>55</sup> 這是藉著在耶穌基督裡之救贖 (三 24) 。<sup>56</sup>

如果保羅寫信時停在羅馬書三章 24 節的話，他基本上只是回到哥林多後書五章 21 節所呈現過的舊啟示，即再一次把稱義的基礎停留在十字架上被釘死之耶穌。不過保羅立刻在羅馬書三章 25 節用一個關係代名詞 (*hon*) 連繫三章 24 節裡的耶穌基督，指出這耶穌基督的死，其實也是在舊約會幕裡施恩座 (*ἱλαστήριος*) 上的死。這是一個非常重要的新啟示，因保羅不再停留在十字架 (林後五 21)，乃是進到會幕內之至聖所，<sup>57</sup> 並把這「稱義的根基」直接連繫到至聖所之施恩座，理解耶穌之死等同施恩座上的贖罪性之死 (羅三 25)，證明保羅在理解新舊約之間啟示性的關係時，他的詮釋法是屬「單含義多特徵」或「新舊約平行法」。

羅馬書三章 25 節是非常重要的新啟示，因保羅要用這「稱義的基礎」作鋪墊，用來進一步解釋在救恩歷史中關乎舊約人物 (亞伯拉罕) 之稱義論 (羅四~五章)。換句話說，當保羅在引用聖經去教導亞伯拉罕之稱義論時

(羅四 3)，<sup>58</sup> 他是在新舊約平行法的詮釋下，<sup>59</sup> 指出所有人 (外邦人和以色列人) 都能像亞伯拉罕一樣 (加三 6)，藉著信福音使所有人能因信稱義 (羅一 16-17)。所以，保羅在羅馬書四章 3 節不是要描述亞伯拉罕的稱義為一個稱義的進程，乃是藉著提供一個在律法未有之前就已發生的事件，去呈現一個不變的信心典範。在這一節有關稱義的句子裡，句裡原文的兩個動詞都是格言簡單過去時態，<sup>60</sup> 是表達一個格言的內容，「是一個確定會發生的一般性事件」，<sup>61</sup> 是不能被理解為一個進程。所以，保羅在這一節用聖經宣告一個不變的真理，說「亞伯拉罕信了神，他就必被歸算為義」。<sup>62</sup> 保羅藉著帶領我們回顧舊約的救恩歷史時，在創世記十五章 6 節裡找到了一張有關亞伯拉罕生平之「快照」，<sup>63</sup> 這張照片證明人人都需要自己個人因信稱義的經歷，是一次過的事件。

這宣告強調神給罪人的義是一個白白的恩典 (羅三

55 原文是 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι (羅三 24a)。

56 原文是 διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (羅三 24b)。

57 卡森稱之為對基督十字架之死之「內部詮釋」。參 Carson, "Vindication of Imputation," 62, n.38。

58 這是史雲臣 (L. Timothy Swinson) 的立場。原文是 τί γάρ ἡ γραφή λέγει (羅四 3a)。聖經的原文是 γραφή，當保羅用這 γραφή 時，這 γραφή 已不局限於舊約聖經 (γραφὴ 最少包括舊約正典)，這字已延伸到包含一些新約書卷，如保羅一些書信 (彼後三 16)。參 Gottlob Schrenk, "γραφὴ," in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, tran. Geoffrey W. Bromiley, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964), 757-761; L. Timothy Swinson, "Γραφή in the Letters to Timothy" (Ph.D. diss., Trinity International University, 2010), 231。

59 這詮釋法早已反映在保羅如何在加三 6 用創十五 6。加拉太書是保羅在主後 49 年在安提阿完成的。

60 英文是 "gnomic aorist"，兩個動詞是 ἐπίστευσεν 和 ἐλογίσθη。Wallace, *Greek Grammar*, 562。

61 華勒斯：《中級希臘文文法》，頁 592。斜體字屬原作者。

62 原文是 ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην，原文的 καὶ 翻成「就必」，要「帶出先前的事所導致的結果」。鮑爾 (Walter Bauer) 編：《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典：中文版》，麥陳惠惠、麥啟新譯 (香港：漢語聖經協會，2009)，頁 759 (ζ)。

63 「快照」(snapshot) 是兩個簡單過去時態動詞 (羅四 3) 之觀點 (aspect)。華勒斯：《中級希臘文文法》，頁 583。

24)。這恩典從救恩歷史來看，顯明在亞伯拉罕因信稱義之後，就是神立刻與亞伯拉罕立了一個聖約（創十五18），這個聖約被稱為「亞伯拉罕的約」<sup>64</sup>，這約和「大衛的約」是同一樣式的聖約，都是「歸算性的約」<sup>65</sup>。「摩西的約」是屬「條約性的約」，這類聖約要求立約者雙方（君主和他的僕人）都必須履行約中的責任，僕人才能享受因守約順服而得到約裡君主所應許的福。相反，無論僕人是否忠心順服君主，「歸算性的約」是君主自己（單方）甘願履行實踐他在約中的諾言，單方面選擇無條件祝福他的僕人。所以「歸算性的約」又被稱為無條件的約，而「條約性的約」被稱為有條件的約。

「摩西的約」的祝福雖然有條件性，這約仍然是被建立在「歸算性的約」之基礎上。換句話說，「摩西的約」也是神給人的恩典，因這約其實是以「亞伯拉罕的約」為根基，人在領受了無條件的恩典後，才延伸出來的另一個「恩約」。<sup>66</sup>因此，藉著這不變的「恩約」，保羅理解會幕裡施恩座上基督的死成為稱義的基礎。

「歸算性的約」是亞伯拉罕因信稱義之後，他從神所得到的屬靈產業。神已把土地歸算給了亞伯拉罕。華爾菲指出這「歸算性的」賞賜，等同神像一位君主，要無條件

64 聖經中的聖約主要包括了亞當的約、挪亞的約、亞伯拉罕的約、大衛的約、摩西的約、耶利米的新約和基督的新約。參 Craig A. Blasing and Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton, IL: Victor Books, 1993), 128-173。

65 聖經中的約有兩種。第一種是「歸算性的約」(grant-type covenant)。亞伯拉罕的約和大衛的約都是屬「歸算性的約」。另一種是「條約性的約」(treaty-type covenant)。摩西的約是屬「條約性的約」。參 Moshe Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East," *Journal of the American Oriental Society* 90 (January-March 1970): 185; Blasing and Bock, *Progressive*, 132-133。

66 Hoyt C. Woodring Jr., "Grace under the Mosaic Covenant" (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1956), 110。

地給他僕人賞賜一樣，正如華爾菲 (Moshe Weinfeld) 在描述「歸算性的約」之特徵時，他說：「歸算性的卓越行動，源於君主慈愛的心、渴想去賞賜一位對他忠信的僕人。因此，毫無疑問，聖約中要給亞伯拉罕有關土地的賞賜和聖約中要給大衛有關國度的保證，都是按著歸算性的樣式無條件授予卓越的僕人。」<sup>67</sup>

### 3. 第三種稱義的原特徵 (羅五 19)

稱義的原特徵 (羅五 19) = 行動者 (基督) + 行動 (順服)  
+ 果效 (成為義)

在羅馬書四章 3 節，保羅要所有人（外邦人和以色列人）都知道，人人都需要像亞伯拉罕一樣因信稱義。其中所宣告之稱義果效是個人性的，是每人自己被歸算為義之經歷。但是，在五章 19 節所宣告之稱義果效是「眾人將成為義」<sup>68</sup>，這是「因一人一次的義」<sup>69</sup>。這人「一次的義」是指基督在施恩座上的贖罪性之死（羅三 25）。「許多人將成為義」裡未來時態動詞的觀點是「以摘要的方式呈現一件事，從外在將之視為一個整體，並不考慮其內部細節、構造」<sup>70</sup>。所以，保羅在五章 19 節沒有把稱義看成進程，只是從救恩歷史進程的角度，呈現一件事，就是將來會有許多罪人因信稱義，因為這是神要應驗祂給亞伯拉罕之「歸算性的約」，正如保羅在七年前曾對加拉太教會說：「萬國都必因你得福」（加三 8）。

67 Weinfeld, "The Covenant of Grant," 189.

68 原文是 κατασταθήσονται οἱ πολλοί。

69 原文是 διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιου。

70 華勒斯：《中級希臘文文法》，頁 592。斜體字屬原作者。

從整體的保羅神學來說，以上三段的歸算（稱義）經文，都是關乎稱義論（見圖甲）。羅馬書四章 3 節和五章 19 節顯示歸算為義是一次過的事件，這事件是發生在歸算為義之前。哥林多後書五章 21 節顯示歸算為義發生之後的果效是怎樣的進程，指出人在稱義之後要顯示出義的果子和行為，強調信徒「同時是義人和罪人」之人論，這奧秘性的人論，是建基於基督過去已在十字架上的死。<sup>71</sup> 所以，從聖經看稱義論時，歸算為義前是一事件，歸算為義後是一個進程。

圖甲：從聖經看稱義論

| 歸算性經文 |        | 保羅歸算性經文所顯示關乎稱義論之原特徵 |              |
|-------|--------|---------------------|--------------|
|       |        | 是事件或進程？             | 是在歸算為義之前或之後？ |
| 1.    | 林後五 21 | 是歸算為義之後的進程          | 之後（同時是義人和罪人） |
| 2.    | 羅四 3   | 是歸算為義之前的事件          | 之前（罪人）       |
| 3.    | 羅五 19  | 是歸算為義之前的事件          | 之前（罪人）       |

## 二、單含義多特徵之稱義論

本部分要探討不同屬靈傳統之學者如何闡釋稱義論之原特徵，所選用的方法是描述性釋經。換句話說，筆者不會特意以存有論的角度，分析不同學者的稱義論。描述性釋經是指示性釋經之前奏，是要預備我們在第三部分邁向指示性釋經，去發掘揭示不同學者在建構稱義論時，所假設之存有論是否吻合保羅之存有論（知識論）。筆者所選用的起步材料是包伯（James K. Beilby）和瓦特（Paul Rhodes Eddy）在 2012 年收集了六位代表不同稱義論之學者

71 Vickers, *Imputation*, 189.

而彙編的書，<sup>72</sup> 書中六位學者代表了五個不同的屬靈傳統，分別是 1) 傳統改革宗（何頓）、2) 進程改革宗（波狄）、3) 保羅新觀（鄧雅各）、4) 神聖化觀（卡維里）和 5) 羅馬天主教（高寧和拿菲地）<sup>73</sup>。筆者已將五種稱義論的主要特徵歸納如下，發現五種「稱義論」都堅稱其「稱義」的基礎都是「因信稱義」，但對「稱義」的詮釋各有不同。

### 1. 傳統改革宗

傳統改革宗認為神藉著人的「信」，把人的「罪」歸算到基督身上，把基督的「公義」歸算到信徒身上，使信徒在神面前被稱為「義」，因此「因信稱義」是一個轉折點：信徒立刻「稱義」，像在法庭被宣告無罪一樣。稱義的原特徵是一件事情的發生（event），不是一個「進程」（process）。<sup>74</sup> 在羅馬書五章 19 節，保羅不是指基督的死讓信徒蛻變更新為義的過程，而是因基督的死使所有人（外邦人和猶太人）都像在法庭被宣告無罪一樣。<sup>75</sup> 所以，根據歸算（稱義）的方程式來看，傳統改革宗理解以上三種稱義的原特徵，都是一件事情的發生，不是一個進程，而且這稱義事件都是發生在歸算為義之前。

72 James K. Beilby and Paul Rhodes Eddy, eds., *Justification: Five Views* (London: SPCK, 2012).

73 五個屬靈傳統的英文是：Traditional Reformed (Michael S. Horton), Progressive Reformed (Michael F. Bird), New Perspective (James D. G. Dunn), Deification (Veli-Matti Kärkkäinen), and Roman Catholic (Gerald O'Collins and Oliver Rafferty)。

74 Michael S. Horton, "Traditional Reformed View," in *Justification: Five Views*, ed. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 93.

75 Michael S. Horton, "Traditional Reformed Response," in *Justification: Five Views*, ed. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 161.

## 2. 進程改革宗

進程改革宗認為神藉著人的「信」，把基督的「義」傳送到信徒身上，從而讓信徒進入聖約團體，生命產生改變。因此，「因信稱義」有三個含義：1) 神引進外邦和猶太信徒成為神（彌賽亞）家的子民（聖約團體成員）；<sup>76</sup> 2) 信徒在神面前被宣稱為「義」，這是法庭式的義；<sup>77</sup> 3) 神藉信徒與基督聯合，繼續傳送「義」到信徒身上，改變其生命，這是蛻變式的義。<sup>78</sup> 所以，根據歸算（稱義）的方程式來看，進程改革宗理解以上第二種（羅四 3）稱義的原特徵是一件事情的發生（罪人像在法庭被宣告無罪：成為義人），而且這稱義事件是發生在歸算為義之前。但是，這法庭式稱義的實體必須要能反映信徒在道德行為上之更新蛻變，這是藉著信徒與基督生命的聯合。這是因進程改革宗接受了保羅新觀對聖約的理解，相信「『稱義』之基本意思是指神對祂聖約之守約」。<sup>79</sup>

因此，進程改革宗理解第一種（林後五 21）和第三種（羅五 19）稱義的原特徵是一個進程，而且這稱義事件是發生在歸算為義之後。不過，既然進程改革宗和傳統改革宗對第二種（羅四 3）稱義的原特徵都理解為一個事件，何頓（Michael S. Horton）認為波狄誇大進程與傳統改革宗之間的差異，目的是想突出進程改革宗有獨特的新見解。<sup>80</sup>

76 Michael F. Bird, "Progressive Reformed View," in *Justification: Five Views*, ed. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 152.

77 英文是 "forensic righteousness". Bird, "Progressive Reformed View," 148.

78 英文是 "transformative righteousness". Bird, "Progressive Reformed View," 148, 150.

79 Carson, "Vindication of Imputation," 50.

80 Michael S. Horton, "Traditional Reformed Response," 162.

## 3. 保羅新觀

保羅新觀認為罪人得救的方法是信靠神，是「因信稱義」，是神要按祂對聖約的信實，對祂子民所顯出「救贖性的義」。新觀學者鄧雅各（James D. G. Dunn）認為這「稱義論」，其實也是路德按羅馬書一章 16 至 17 節所發現的「新啟示」，以致促成了宗教改革，但這種「新啟示」本身已是保羅當時之猶太教所接受的信仰。<sup>81</sup> 不過，路德把羅馬天主教賣贖罪券的行為，視為猶太教信仰的「退步」，導致後來路德宗教會的神學家誤解了這「退步」的信仰是保羅所面對的猶太教，後來路德宗教會之學者沒有正確詮釋保羅所身處的猶太原背景，誤解律法和恩典存著對立。<sup>82</sup>

新觀認為保羅的稱義論，其實是因應外邦人和猶太人在救恩歷史裡，身處不同恩約（和神人關係）而產生的宣教教義。所以，保羅的稱義論不能普遍應用在每個人身上，因為保羅的稱義論是因應他向外邦人宣教時的本色化教義，目的是要教導外邦人單信靠耶穌基督，使外邦信徒可以不需要像猶太人一樣，在信主後仍要遵守猶太教的律例傳統（例如：割禮、安息日和食物條例），因外邦信徒切切實實已是聖約團體的成員。

但對猶太人來說，新觀認為猶太信徒本身若已信靠耶和華神，他們就已經是聖約團體的成員，已活在神的恩約關係裡。不過，對於那些真正有生命之猶太信徒來說，他們自然需要繼續藉遵守猶太教的律例傳統，來顯明他們是神國的選民，並維持他們在神的恩約關係裡。保羅新觀強調，猶太

81 James D. G. Dunn, "New Perspective View," in *Justification: Five Views*, ed. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 182.

82 Dunn, "New Perspective View," 179-180.

人遵守律例傳統，不是要靠行為在神面前稱義，乃是要見證他們確是與神有生命的相交，是聖約團體之成員。

所以，根據歸算（稱義）的方程式來看，第二種（羅四 3）稱義的原特徵不能被理解是一個事件，因保羅的宣教處境和對象會影響信徒的稱義狀態，而且連猶太信徒都需要藉守猶太教的律例傳統，來「維持」他們在神恩約裡之關係。所以，保羅新觀理解第二種稱義的原特徵，不單是一件事情的發生，而是要針對不同人（外邦人和猶太人）有不同事情的發生，而且事件發生後是一個進程（神的子民要維持他們在神的恩約關係裡）。同樣地，第一種（林後五 21）和第三種（羅五 19）稱義的原特徵是一件事，也是一個進程。簡而言之，稱義是因信心和行為。<sup>83</sup>

#### 4. 神聖化觀

神聖化觀的學者認為「神化觀」（*theosis*）本身，已是路德神學的一部分，所以為了正確詮釋路德的「原稱義論」，神聖化觀強調要對路德的稱義論作新的詮釋，方法是要以東正教的「神化觀」為背景，才能找回路德真正的「稱義論」。<sup>84</sup> 因此，神聖化觀的學者認為，傳統改革宗教會對稱義論的詮釋，已偏離了路德的原意。

神聖化觀認為神藉著人的「信」，信徒與基督聯合，宣告信徒無罪，並且把罪人變成義人，產生好行為（義），

83 鄧雅各說：「保羅的唯獨因信稱義神學必須同時被局限在終極性之因信稱義和信徒藉著聖靈的大能所成就之工。」James D. G. Dunn "The New Perspective: Whence, What and Whither?" in *The New Perspective on Paul*, ed. James D. G. Dunn, rev. ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 88。

84 Veli-Matti Kärkkäinen, "Deification View," in *Justification: Five Views*, ed. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 240.

信徒變成「神」。因此，「因信稱義」是一個神化，即神使罪人在本體裡神性化，<sup>85</sup> 這是藉著信徒參與和分享神的神性，以致神不斷藉著人的信把祂的義注入信徒的生命裡。所以，根據歸算（稱義）的方程式來看，神聖化觀理解三種稱義的原特徵，同時是一件事（行動本身）和進程。<sup>86</sup>

#### 5. 羅馬天主教

在保羅新觀和神聖化觀的影響之下，羅馬天主教認為現今已沒有人能絕對正確地詮釋馬丁路德的「原稱義論」。而且，羅馬天主教主張路德的「原稱義論」其實與奧古斯丁的稱義論很相似。<sup>87</sup>

羅馬天主教一直追隨奧古斯丁的稱義論，雖主張罪人的稱義是因神歸算給罪人那「外來的義」，但這「外來的義」本身也是源於神，是祂要先賜給人的恩典。所以，羅馬天主教認為罪人本身，其實已先得了神的義（恩典），即神已把義先注入人的生命裡，人才能正確地運用自由意志以信心回應神<sup>88</sup>。羅馬天主教認為神藉著人的「信」，神賜下基督的功德（義）給信徒，在信徒自由意志的配合下，藉著守聖禮，神不斷將「神的義」注入信徒的靈魂內，<sup>89</sup> 讓信徒「成義」。因此，「因信稱義」是神人配合，潔淨人的罪，讓信徒「成義」。

85 Kärkkäinen, "Deification View," 226.

86 Kärkkäinen, "Deification View," 232.

87 Gerald O'Collins and Oliver P. Rafferty, "Roman Catholic View," in *Justification: Five Views*, eds. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 279-280.

88 O'Collins and Rafferty, "Roman Catholic View," 271-272.

89 O'Collins and Rafferty, "Roman Catholic View," 277.

所以，根據歸算（稱義）的方程式來看，羅馬天主教理解三種稱義的原特徵，都是一個「稱義的進程」。歸算為義是一個連續不斷發生的事件，所以信徒沒有需要、也不能確定這進程有其歷史時空性，因其發生的之前和之後只是屬邏輯上的先後次序。所以，羅馬天主教理解三種稱義的原特徵都是一個沒有歷史時空性的進程。這種「沒有歷史時空性的進程」，是建基在阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）的時間觀，正如加拿利發（Fernando L. Canale）以存有論的角度，針對阿奎那的時間觀說：「所有歷史在其開始之先，是永遠以現在的時態呈現在神的眼裡。」<sup>90</sup>

總而言之，若學者贊同麥格夫的詮釋，相信馬丁路德的稱義論其實是忠於奧古斯丁的理解，即「稱義是事件和進程」<sup>91</sup>，這就足夠令羅馬天主教在 1999 年和世界路德宗聯會簽署聯合聲明，確認雙方已就稱義論的基要真理達成共識。

## 6. 稱義論之合一和差異

我們可以總結以上論述的結果如下：

圖乙：五種稱義論所呈現之合一性和差異性

|    | 五種屬靈傳統的稱義論 | 第一種稱義的原特徵<br>(林後五 21) | 第二種稱義的原特徵<br>(羅四 3) | 第三種稱義的原特徵<br>(羅五 19) | 路德的原稱義論是否吻合以下屬靈傳統之稱義論？ | 用終極實體性指標，代表不同屬靈傳統的稱義論所指向之終極實體    |
|----|------------|-----------------------|---------------------|----------------------|------------------------|----------------------------------|
| 1. | 傳統改革宗      | 事件                    | 事件                  | 事件                   | 是                      | A <sup>1</sup> A <sup>2</sup> …… |
| 2. | 進程改革宗      | 進程                    | 事件                  | 進程                   | 是                      | B <sup>1</sup> B <sup>2</sup> …… |
| 3. | 保羅新觀       | 事件 + 進程               | 事件 + 進程             | 事件 + 進程              | 是                      | C <sup>1</sup> C <sup>2</sup> …… |
| 4. | 神聖化觀       | 事件 + 進程               | 事件 + 進程             | 事件 + 進程              | 是                      | D <sup>1</sup> D <sup>2</sup> …… |
| 5. | 羅馬天主教      | 沒有歷史時空性的進程            | 沒有歷史時空性的進程          | 沒有歷史時空性的進程           | 是                      | E <sup>1</sup> E <sup>2</sup> …… |

筆者相信，學者對以上稱義論的原特徵是否完全是事件和進程，可能會有不同的見解，但筆者希望以上的結果，能突顯稱義論之合一和差異，從而顯明指示性釋經的重要性。而且，我們發現每個屬靈傳統的學者都認為他們的稱義論是吻合馬丁路德的「原稱義論」。因此，經過了五百年後，從稱義論來說，不同屬靈傳統的學者研究，似乎都在暗示路德沒有留下甚麼真正源於他的屬靈遺產。

從存有論的角度來鑒定以上五種稱義論，每一套神學思想或系統都是指向不同的屬靈實體。若我們用符號「A」代表第一種稱義論之終極實體性指標，<sup>92</sup> 每個屬靈傳統所教導的屬靈終極實體有所不同，他們的終極實體性指標也不會相同。而且，對某種屬靈傳統的學者來說，他們之間也有些分別，正如保羅新觀裡也有不同的新觀。<sup>93</sup> 所以，

90 英文是：Canale writes: "In God's sight, all history is always present even before it began"。Fernando L. Canale, *Basic Elements of Christian Theology: Scripture Replacing Tradition* (Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotech, 2005), 111。

91 麥格夫相信馬丁路德「未曾以最狹義的角度講授一種法庭式的義……事實上，路德的教導能被看待為仍是持續忠於奧古斯丁所理解的一種同時是事件和進程之稱義」。Alister E. McGrath, "Forerunners of the Reformation? A Critical Examination of the Evidence for Precursors of the Reformation Doctrines of Justification," *Harvard Theological Review* 75 (1982): 225。

92 「終極實體」英文是 "Ultimate Reality"，也可譯為「終極實在」。參卡維里 (Veli-Matti Kärkkäinen)：《上帝論：全球導覽》（香港：基道出版社，2007），頁 223。

93 James K. Beilby and Paul Rhodes Eddy, "Justification in Contemporary Debate," in *Justification: Five Views*, ed. James K. Beilby, and Paul Rhodes Eddy (London: SPCK, 2012), 63。

我們可用符號的上標代表某種新觀，表示新觀<sup>C<sup>1</sup></sup>和新觀<sup>C<sup>2</sup></sup>所教導的稱義論會有所分別，並指向不同的終極實體。

傳統改革宗、進程改革宗和保羅新觀，都相信罪人雖然「因信稱義」成為基督徒，是義人，但信徒的人性仍繼續存在，所以信徒同時也是罪人。神聖化觀和羅馬天主教，認為由於神不斷將「義」注入信徒的生命，信徒的人性（罪性）漸漸被除掉並變得有神性。五種稱義論中，除了保羅新觀之外，他們都理解「神的義」是一份從神獲得的禮物，神聖化觀和羅馬天主教相信獲得這救恩性禮物之方法，是靠義的「注入」<sup>94</sup>，而改革宗（傳統和進程）相信獲得這方法是靠義的歸算。保羅新觀強調「神的義」是指神的拯救行動以致祂能應驗以色列諸約的應許，因此「神的義」不是一份個人的救恩性禮物，而是一種恩約性和神人關係性的義。

### 三、邁向以經解經的稱義論

筆者認為馬丁路德在建構他的稱義論時，他用了兩種存有論（知識論），即聖經實存神學法和自然界實存神學法。證明這論點的方法，是描述性釋經和指示性釋經。當我們完成了以上的描述性釋經後，現在是時候於這部分邁向指示性釋經，去發掘揭示馬丁路德在建構稱義論時所假設之存有論，是否合乎保羅（聖經）之存有論（知識論）。在這部分所用的指示性釋經，類同馬高麥和巴奇奧加（Silvia Canale Bacchiocchi）所採用的方法。因此，筆者會用馬高麥

94 英文是“infusion”。

在2004年的文章和巴奇奧加在2016年的文章作起步材料，<sup>95</sup>進一步從存有論的角度去鑒定路德的稱義論。

#### 1. 指示性釋經的重要性

當我們停留在描述性釋經的研究時，只能接受稱義論的合一和差異，因我們不需要或不肯發掘揭示不同稱義論背後所假設的存有論，是否合乎保羅（聖經）之存有論（知識論）。馬高麥指出過去有關宗教改革之討論，其實一直都抑制和缺乏哲學的探索，包括偉大的改革家（如馬丁路德）本身，亦因忽略哲學對神學重要性之探索，才導致今天信仰的危機，造成我們對最重要的信條（稱義論）感到混亂。<sup>96</sup>所以，他呼籲讀者要「藉著超越宗教改革來保存它」<sup>97</sup>，方法是要「探索出學者們背後暗示了甚麼樣的**神學存有論**去理解稱義」<sup>98</sup>。馬高麥精要地解釋了指示性釋經的重要性：

換句話說，雖然神的本體是在所有其他存在的實體之上和之先（因此，神是「實體界裡排行第一的」），其實我們對神的認識是源於一種先前已存的概念或關乎創造界的實體（因此，有關神的知識是按著源自人的自我或世界，因這些觀念是「知識界裡排行第一的」）。這種獲取知識之途徑的果效變成了我們用來

95 McCormack, “Current Debates over Justification,” 106-117; Silvia Canale Bacchiocchi, “Luther in the Eucharistic Debates: *Sola Scriptura* or Divinization of Man?” in *Scripture and Philosophy: Essays Honoring the Work and Vision of Fernando Luis Canale*, ed. Tiago Arrais, Kenneth Bergland, and Michael F. Younker (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2016), 355-381.

96 McCormack, “Current Debates over Justification,” 83.

97 McCormack, “Current Debates over Justification,” 83.

98 英文是“to explore the *theological ontology* that was implied in their understanding of justification” (emphasis his). McCormack, “Current Debates over Justification,” 84.



尋求認識神的門路，然而這門路本身早已先掌控和決定了會選取某種能配合這途徑的果效而製造出來的神觀。所以，知識論掌控和決定神本體論。<sup>99</sup>

所以，藉著指示性釋經，我們要發掘揭示學者究竟用了甚麼知識論，去掌控和決定他們對神本體論的教導，從而鑒定學者的結論是否吻合聖經所教導之終極實體，使信徒能邁向以經解經的神學。筆者贊同馬高麥的做法，鑒於這探索之複雜性，我們雖不能提供所有的聖經根據和研究，以論證所建議的指示性釋經，現在所提供的研究建議模式只能是「實驗式想法」<sup>100</sup>，若能藉此給讀者一種拋磚引玉之體驗，就已經心滿意足了。筆者在這裡要先發掘揭示保羅之存有論（知識論），再發掘揭示路德之存有論，從而鑒定出哪一種屬靈傳統最吻合路德之稱義論。

## 2. 發掘揭示保羅之存有論

在這裡我們會從三方面發掘揭示保羅之存有論，從而證明他在羅馬書確是採用了聖經的存有論（聖經實存神學法）來建構他的稱義論：1) 他理解基督等同於耶和華；2) 他理解施恩座是稱義的基礎；3) 他理解聖約的連續性和不變。

### 2.1 保羅的存有論

每一套神學思想或系統都是指向一個屬靈的實體。對

99 Bruce L. McCormack, "The Actuality of God: Karl Barth in Conversation with Open Theism," in *Engaging the Doctrine of God: Contemporary Protestant Perspectives*, ed. by Bruce L. McCormack (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 187.

100 英文是 "a thought experiment"。McCormack, "Current Debates over Justification," 106。

聖經來說，無論聖經的作者是誰或在甚麼時空寫下神的啟示，他們所寫的文字必定是指向同一個屬靈實體，而這實體便是那位耶和華神。由於神的本體是永不改變，我們可用符號 (Θ) 作終極實體性指標，去代表耶和華神的終極實體，而每個聖經作者都有自己一套知識論，這些聖經作者的知識論在聖靈的引導下，他們必定是教導同一位耶和華神。因此，若我們用一個符號作指標，代表聖經作者所教導之終極實體，這指標必等同 Θ，這指標代表了聖經神學的終極指標，這指標等同聖經實存神學法。

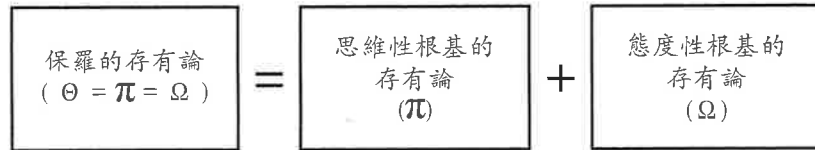
若是如此，我們如何發掘揭示保羅之存有論呢？筆者已在本文導言指出，聖經作者的存有論，是等同一種融合了以下兩種的存有論：源於「思維性根基」的存有論和「態度性根基」的存有論。<sup>101</sup> 筆者會從保羅如何理解耶和華在新約和在施恩座的神顯來發掘揭示「思維性根基」的存有論，<sup>102</sup> 並以 π 代表這種存有論所顯明之終極性指標；然後，筆者會從保羅如何理解新舊約之間有關聖約的關係來發掘揭示「態度性根基」的存有論，並以 Ω 代表這種存有論所顯明之終極性指標（見圖丙）。換句話說，對保羅這位聖經作者來說，筆者在下面要證明：Θ 等同 π 和 Θ 等同 Ω，藉此發掘揭示他的存有論。雖然我們都會預期看到 Θ = π = Ω 這個論證的結果，因保羅是聖經的作者，我們必須進行這探討才能發掘揭示他的存有論，以致我們能有堅定的信念，站在原作者的原存有論之基礎上詮釋經文，以原存有論融合在整個釋經螺旋循環的過程中，去發掘出原作者的原意，藉此邁向以經解經的神學，離開互補解經的神學，

101 She, *Hebrews*, 69-112.

102 保羅如何理解「神顯」(theophany)，屬發掘揭示他的「思維性根基」之研究範圍，筆者留待在下一部分，即在 2.2「發掘揭示保羅思維性根基之存有論」時才討論，參 She, *Hebrews*, 71, 104-109。

特別是再要用保羅的存有論發掘揭示馬丁路德的屬靈遺產。

圖丙：保羅的存有論



## 2.2 發掘揭示保羅思維性根基之存有論 (π)

筆者在這裡要發掘揭示保羅「思維性根基」之存有論，方法是從保羅如何理解耶和華在新約和在施恩座的神顯來發掘揭示「思維性根基」的存有論。<sup>103</sup>當這兩種詮釋<sup>104</sup>同時成立時，這便代表保羅採用聖經的存有論 (Θ) 去詮釋關乎耶和華神之稱義論 (Θ)，因為保羅理解基督等同於耶和華 (α)，以致稱義的基礎是基督 (β) 在新約和在施恩座作救贖性祭物。換句話說， $\pi = \alpha = \beta = \Theta$  (指向耶和華神之終極性指標)。所以，以下的討論先簡要顯明保羅理解基督等同於耶和華，再顯明保羅理解施恩座是稱義的基礎。

在保羅十三卷的書信裡，何威 (Don N. Howell Jr.) 指出保羅用了差不多相同的次數提到父神 (549 次) 和主耶穌基督 (597 次)。他也指出在所有保羅的書信裡，只有兩處是將耶穌基督等同神 (羅九 5；多二 13)。<sup>105</sup>不過，

103 對保羅而言，因他以「新舊約平行法」詮釋新舊約之間有關耶穌基督的啟示 (徒十七 2-3)，他理解「神顯」不單單是指「耶和華 (神) 在舊約時代以人的形狀顯現」，他同時理解「基督 (神) 在舊約真實地以人的形狀顯現在時空歷史裡」。前者被稱為「神顯」，後者被稱為「基督顯」(Christophany)。參 She, *Hebrews*, 108。

104 參本部分「發掘揭示保羅之存有論」之 2.1 及 2.2。

105 Don N. Howell Jr., "The Theocentric Character of Pauline Theology" (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1992), 167-174.

這神和基督的「對調」<sup>106</sup>，其實已顯明在保羅引用舊約一些原本指耶和華的經文，在新約引用時他便直接以「主」替代 (見羅十 13；珥二 32)。所以，新約學者費爾 (Gordon D. Fee) 在研究保羅的基督論時，他認為保羅神學的起步點明顯是「基督等同於耶和華」，但保羅如何產生這種「轉移」，是二十一世紀新約學術界的其中一個奧秘。<sup>107</sup>這奧秘只是對舊約信徒而言，因對新約作者來說，這是一個不需要解釋的事實，特別如約翰福音 (十二 41) 和希伯來書 (一 4) 可見，在這兩處經文的轉移，都是一個要求原讀者接納不疑的神學起點。費爾和其他很多新約的學者一樣，都接受了包衡 (Richard Bauckham) 對新約研究之假設：基督等同於耶和華。<sup>108</sup>包衡相信現代讀者必須在本體內容上先接受基督等同於耶和華，我們才能歸回原作者在新約背景的神學原意，建構最原始的基督教神學。

保羅說「神設立耶穌作挽回祭」(《和合本》)。挽回祭的原文是施恩座 (ἱλαστήριος)。在新約中，ἱλαστήριος 只出現兩次，除了希伯來書之外 (九 5)，就是羅馬書

106 英文是 "interchange"。

107 費爾用的英文是 "the transfer"。Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007), 90, n.13。

108 包衡：《被釘的神：新約的獨一神論與基督論》，李樹德譯 (香港：基道出版社，2002)，頁 43；Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 97-98；Richard Bauckham, "Biblical Theology and the Problems of Monotheism," in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew, and Anthony Thiselton, Scripture and Hermeneutics Series, ed. Craig G. Bartholomew, vol. 5 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004), 222。

(三 25)。這字在舊約《七十士譯本》出現了共 21 次，<sup>109</sup>除了先知書外（指聖所中的祭壇），*ἱλαστήριος* 在摩西五經出現的 17 次，都是指至聖所的施恩座。*ἱλαστήριος* 這字可說是摩西的專用名詞，而兩次在新約的用法都是指會幕中的施恩座，指向舊約一年一次的贖罪日之背景。<sup>110</sup>保羅理解稱義的基礎是耶穌自己在施恩座作救贖性祭物獻給神，這救贖計劃也是父神所指定的（羅三 25；弗一 9；羅一 13）<sup>111</sup>。不過對保羅來說，這計劃在舊約已經顯明了，因為「基督乃是舊約聖經之施恩座的預表實體」。<sup>112</sup>而且，即使在沒有新約聖經的情況下，保羅已經能本著舊約聖經，證明他所傳的耶穌是基督（徒十七 2-3），因舊約聖經已經見證和教導那位道成肉身前的基督之神顯，<sup>113</sup>所以，穆爾（Douglas J. Moo）認為在羅馬書三章 25 節中，「保羅暗示，基督現有的位置就是舊約中『施恩座』的位置：神為救贖祂百姓所行作為的中心和焦點」<sup>114</sup>。

所以，保羅在教導羅馬教會時，用舊約聖所和至聖所的實物來類比基督救贖工作的實體。保羅這樣理解是必需的，

109 不計算次經裡的一次，在舊約《七十士譯本》，*ἱλαστήριος* 共出現 21 次，其中 17 次都是指會幕中的施恩座（出二十五 17、18、19、20〔2 次〕、21、22，三十一 7，三十五 12，三十八 5、7、8；利十六 2、13、14、15；民七 89），其餘 4 次出現在先知書指聖殿裡的物件（摩九 1；結四三 14、17、20）。

110 Joseph A. Fitzmyer, "Romans," *Anchor Bible*, ed. William Foxwell Albright, and David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 350.

111 Howell, "Pauline Theology," 60.

112 克蘭費爾德（C. E. B. Cranfield）：《羅馬書註釋（上冊）》，潘秋松譯（台北：中華福音神學院出版社，1989），頁 299。

113 這是波蘭度（Borland）論文的中心論點。James Allen Borland, "Christophanies: Old Testament Appearances of Christ in Human Form" (Th.D. diss., Grace Theological Seminary, 1976)。

114 穆爾（Douglas J. Moo）：《羅馬書上》，潘秋松譯，麥種聖經註釋（South Pasadena：美國麥種傳道會，2012），頁 365。

因為聖約和聖殿是一體兩面不能分割的實體。<sup>115</sup>有聖約，但沒有聖殿，信徒的敬拜是空洞而沒有實體的；相反，有聖殿，但沒有聖約，信徒的敬拜是瞎眼的。<sup>116</sup>換句話說，舊約關乎聖所和至聖所的存有論，是建構新約耶穌基督救恩論（包括稱義論）的知識論，這知識論也可稱為「聖殿本體論」。<sup>117</sup>

### 2.3 發掘揭示保羅態度性根基之存有論 (Ω)

筆者在這裡要發掘揭示保羅「態度性根基」之存有論，方法是從保羅如何理解新舊約之間有關聖約的關係，來發掘揭示「態度性根基」的存有論。換句話說，方法是要揭示一種保羅的詮釋：聖約的連續性和不變。當這種詮釋成立時，這代表保羅採用聖經的存有論 (Θ) 去詮釋關乎耶和華神之稱義論 (Θ)，因為保羅理解耶和華聖約的連續性和不變 (ξ)，這聖約成為稱義的基礎去建構新舊約敬拜的禮儀之類比，使保羅理解耶穌自己在施恩座作救贖性祭物獻給神。換句話說， $\Omega = \xi = \Theta$ （指向耶和華神之終極性指標）。所以，以下的討論先簡要地顯明保羅理解聖約的連續性和不變，再顯明保羅如何以聖約作為稱義的基礎，去建構新舊約敬拜的禮儀之類比。

舊約的聖約都是耶和華與以色列人所立的約，以致新約外邦聖徒本來「在所應許的諸約上是局外人」（弗二 12），但現今「外邦人在基督耶穌裡，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許」（三 6）。事實上，若基

115 Fernando L. Canale, "Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary," *Andrews University Seminary Studies* 36/2 (autumn 1998): 183-206.

116 Ángel Manuel Rodríguez, "Sanctuary Theology in the Book of Exodus," *Andrews University Seminary Studies* 24, no. 2 (summer 1986): 138.

117 Younker, "From Metaphysics to Templephysics," 194.

督不等同於耶和華，舊約的應許是不能直接轉移到外邦聖徒的身上，因神和以色列立約時的名字是耶和華。但基督已經和新約信徒立了「新約」（林前十一 25），且是承受了耶和華的名（來一 4），繼續以耶和華的名「立約」（太二十六 28），<sup>118</sup> 以致新約的信徒能因信主，「得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業」（徒二十六 18）。羅馬書九章至十一章顯明神給以色列諸約的應許，沒有因猶太人的不信而被棄落空，反而因教會的建立使救恩臨到所有人，直到外邦人的數目添滿之時（十一 26），克蘭費爾德（C. E. B. Cranfield）說：「以色列全國就復興歸回神。」<sup>119</sup>

因此，神在舊約對以色列的恩約和應許，將藉基督在父神右邊的代求延續（羅八 34），直到教會被提為止（帖前四 17）。在這過渡期裡，雖然基督在天上的聖所作大祭司（來八 1-2），基督仍以教會作祂的身體，致使教會在地上作祂的見證。當基督在天上的聖所作大祭司時，祂便是教會的「施恩座」（*ἱλαστήριος*）（羅三 25），是使人「稱義的基礎」，叫信徒得憐恤、蒙恩惠、作隨時的幫助（來四 16）。保羅在羅馬書八章 34 節暗引了詩篇一一〇篇 1 節，去顯明基督在父神右邊的工作，不是作一位已登大衛寶座的君王，乃是以麥基洗德的等次在天上的至聖所作信徒的大祭司。基督在天上的寶座，是神在至聖所的寶座。現在，基督以公義與

118 留意馬太只說「是我立約的血」（太二十六 28），因馬太福音的對象是猶太人，不是外邦人。對外邦人是「新約」（路二十二 20），但對猶太人來說，這是舊約在新約的應驗（耶三十一 31-34）。若馬可福音是最早完成的福音書，即使馬可的對象包括了外邦人，我們也了解到主耶穌為何對原對象（猶太人）所說的話，只是「是我立約的血」（可十四 24），不會像路加和保羅所說的「用我血所立的新約」（路二十二 20；林前十一 25）。對路加和保羅而言，這約是「新約」，因為那原屬以色列的應許，已更新擴大延展包含了外邦人。

119 C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 2, *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, ed. J. A. Emerton, and C. E. B. Cranfield (Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1979), 577.

和平在天上的至聖所作大祭司，為我們在父神前代求。

既然聖約和聖殿是一體兩面、不能分割的實體，保羅自然會用同一個字「敬拜的禮儀」（*λατρεία*）<sup>120</sup>，同時代表舊約的敬拜與事奉和新約的敬拜與事奉<sup>121</sup>，這顯明了「聖殿本體論」的不變和連續性。在舊約中，大祭司需要憑信心為自己的罪獻上祭物（*θυσίαν*），藉此得潔淨後（出二十九 41；民八 8），才能一年一次進入至聖所事奉神。現在，新約的聖徒亦要憑信心把自己當作活「祭」（*θυσίαν*）獻給神，<sup>122</sup> 才能「與基督一同復活，一同坐在天上」（弗二 6），在天上的至聖所作父神的祭司。<sup>123</sup> 祭物（*θυσίαν*）這字原指舊約敬拜時所獻的祭。<sup>124</sup> 保羅使用這些屬舊約敬拜禮儀的字，是要先把新約信徒帶回會幕的敬拜禮儀，再藉基督耶穌自己在施恩座作救贖性祭物獻給神（羅三 25），以此為「稱義的基礎」，勉勵新約信徒進入天上的至聖所敬拜事奉神。所以，無論是在舊約或新約，信徒必須看自己是死了一樣：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的，不再是我，乃是基督在我裡面活著」（加二 20），像一位「行走的死人」，才能進到至聖所見神。

### 3. 以保羅的存有論去鑒定馬丁路德之存有論

在康德（Immanuel Kant）未提出他的知識論之

120 這字在聖經共出現了 10 次（出十二 25、26，十三 5；書二十二 27；代上二十八 13；約十六 2；羅九 4，十二 1；來九 1、6）。

121 《和合本》在羅九 4 翻 *λατρεία* 為舊約的「禮儀」，但在羅十二 1 翻 *λατρεία* 為新約的「事奉」。

122 參羅十二 1；弗五 2；腓四 18。

123 參彼前二 5、9；啟一 6。

124 She, *Hebrews*, 44.

前，<sup>125</sup> 知識論只有兩種：「自然界實存神學法」和「聖經實存神學法」。<sup>126</sup> 既然馬丁路德是活在康德之前的人，路德的知識論若不純粹是屬其中一種，就是這兩種的融合。筆者在這裡要先揭示路德之存有論，再以保羅的存有論來鑒定路德之存有論，目的是要證明路德在建構他的稱義論時，他融合了源於聖經的存有論和源於聖經以外的存有論。

為了達到這目標，馬高麥在 2004 年和巴奇奧加在 2016 年已作了重要的貢獻。<sup>127</sup> 簡而言之，這兩位學者都顯明馬丁路德之存有論包含了「古典希臘存有論」<sup>128</sup>，或被稱為「柏拉圖的二元世界觀和其附屬的二元存有論」<sup>129</sup>。事實上，他們的結論應該是我們能預料到的，他們的結論早已顯明在海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的著作中，只是海德格更準確地定義這種存有論為「自然界實存神學法」<sup>130</sup>。不過，筆者在這裡要發掘揭示路德的存有論，其實不是純粹屬「自然界實存神學法」，乃要證明他融合了這兩

125 康德在 1724 年出生，他提出的知識論是「自然界實存法」。參 She, *Hebrews*, 78-79; Jean-Luc Marion, *God without Being: Hors-Texte*, Religion and Postmodernism, ed. Mark C. Taylor, trans. Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 139。

126 參 She, *Hebrews*, 73。

127 McCormack, "Current Debates over Justification," 106-117; Bacchiocchi, "Luther," 355-81.

128 英文是 "the ancient Greek ontologies", McCormack, "Current Debates over Justification," 106。

129 英文是 "the Platonic two-world cosmology and companion dualistic ontology", Bacchiocchi, "Luther," 378-379。

130 Martin Heidegger, "The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics," in *Identity and Difference*, ed. J. Glenn Gray, trans. Joan Stambaugh, Martin Heidegger Works (New York: Harper & Row, 1969), 59; Martin Heidegger, "The Principle of Identity," in *Identity and Difference*, ed. J. Glenn Gray, trans. Joan Stambaugh, Martin Heidegger Works (New York: Harper & Row, 1969), 27; Anthony J. Godzieba, "Ontotheology to Excess: Imagining God without Being," *Theological Studies* 56/1 (March 1995): 3-20.

種存有論 (見圖丁)。要達到這個目標，筆者的方法是以保羅的存有論，去鑒定路德之存有論，發掘揭示路德的存有論其實不是純粹屬自然界實存神學法，乃是包含了聖經實存神學法。聖經實存神學法產生以經解經的神學，自然界實存神學法產生互補解經的神學，因釋經者運用了傳統、哲學、理性、經歷和文化去認識其研究對象 (聖經 / 神)。

當我們以保羅的存有論來鑒定馬丁路德時，我們會發現路德也像保羅一樣，他們的詮釋都顯明了聖約的連續性和不變，馬高麥稱路德的這種哲學為「聖約本體論」<sup>131</sup>，又可稱為「恩典性之聖約」<sup>132</sup>。路德藉此解釋信徒如何被神在恩典裡，揀選進入一種與基督聯合之神人聖約關係中，以致「歸算為義」本身，就是一種連續性和不變之實體<sup>133</sup>。因此，路德的「聖約本體論」確實吻合保羅的神學，是屬「態度性根基」的存有論之範圍，因雙方都用相同的聖約哲學，去詮釋救恩歷史裡神與人之恩約關係。他們的神學就反映了相同之終極實體性指標 (⊕)。所以，路德的知識論包含了聖經實存神學法，因他的「態度性根基」的存有論，揭示了他的人論是聖經實存神學法，吻合了保羅的神學所指向之終極實體 (⊕)。

不過，我們已知道馬丁路德的知識論也包含了自然界實存神學法，這反映在他的神論裡。<sup>134</sup> 聖經實存神學法是單單以聖經本身，闡釋出一套吻合聖經作者原意和背景的

131 馬高麥用的英文是 "covenant ontology"。McCormack, "Current Debates over Justification," 115。

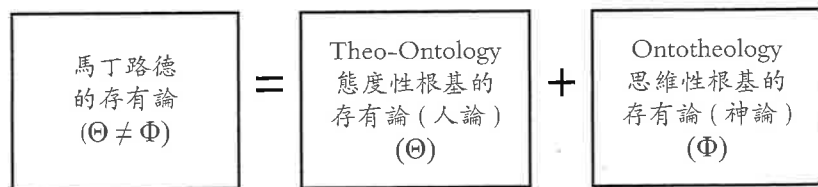
132 馬高麥用的英文是 "the covenant of grace"。McCormack, "Current Debates over Justification," 114。

133 McCormack, "Current Debates over Justification," 115。

134 Fernando Canale, *Secular Adventism? Exploring the Link between Lifestyle and Salvation* (Lima: Peruvian Union University, 2013), 37-51。

神學，<sup>135</sup> 所以這知識論所產生的終極實體性指標，必定吻合神的實體 (Θ)。總而言之，路德的知識論同時包含了自然界實存神學法和聖經實存神學法。若自然界實存神學法所產生的終極實體性指標是 Φ，我們可以用以下的圖丁來代表路德之存有論，其中有關人論和神論在路德神學系統裡之關係，筆者留待在下一部分，即在發掘路德之屬靈遺產時才討論。

圖丁：馬丁路德的存有論



#### 4. 發掘揭示馬丁路德之屬靈遺產

基於以上的研究，筆者在這裡的推論是：<sup>136</sup> 信徒要往馬丁路德的人論去發掘揭示，才能找到他給後世的屬靈遺產，因為他教導的人論所指向的終極實體，是吻合神的實體 (Θ)。所以，當馬高麥從這方向去發掘揭示時，能更新我們對路德的人論的看法，去解決其他屬靈傳統所帶來的神學問題，更新我們對稱義論和成聖論之間關係的認識，強調路德教導信徒「同時是義人和罪人」<sup>137</sup>。「同時是義人和罪人」是路德最具代表性的哲學，在拉丁文是 *simul iustus et peccator*。舉一個例子，佐治瓦 (A. C. George) 在他的博士論文中，已證明這哲學是路德藉加拉太書和羅

馬書所教導的人論<sup>138</sup>，因路德拒絕受傳統、哲學、理性、經歷和文化影響去理解他的 *simul iustus et peccator*。佐治瓦的研究，大大發掘和肯定揭示路德在這方面的屬靈遺產，使信徒能在人論的這方向邁向以經解經的神學。巴奇奧加指出路德能接受這矛盾是因為他的神學理性是屬「斷續性理性」(*via moderna*)<sup>139</sup>。換句話說，路德接受人和神之間有不能連接的深淵，只有信心才能越過這深淵，他接受人的理性對神的奧秘是完全無能的。<sup>140</sup> 相反，巴奇奧加指出慈運理 (Ulrich Zwingli, 1484-1531) 和阿奎那接受人的理性和神學理性是屬「連續性理性」(*via antiqua*)<sup>141</sup>。

筆者認為「斷續性理性」才能真正確保人所建構出來的稱義論。不會陷入「神化觀」(*theosis*)，像神聖化觀和羅馬天主教所陷入的光景。所以，在「斷續性理性」之哲學性前設下，路德正確地指出，「因信稱義」之義，絕對不能是源於人本身的義，完全是因父神基於耶穌基督自己，在施恩座作了贖罪性的死祭獻給神 (羅三 25)，以致神能一次過赦免一切的罪。所以，路德在詮釋羅馬書三章 25 節時，他說：「唯獨藉著基督，所有的罪已經完全得到赦免，這些罪包括那些之前的過犯，也包括那些將來要犯的罪」。<sup>142</sup> 所以，「歸算為義」不是一個進程，是一件

135 參許勁浪：〈邁向以經解經的聖經論〉，頁 4。

136 推論的英文是“corollary”。

137 McCormack, “Current Debates over Justification,” 115.

138 A. C. George, “Martin Luther’s Doctrine of Sanctification with Special Reference to the Formula ‘Simul Iustus et peccator’: A Study in Luther’s Lectures on Romans and Galatians” (Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1982), 5.

139 Bacchiocchi, “Luther,” 363.

140 Inho Choi, “Historical Studies on *Ratio* in Luther: Comparison and Analysis of Luther’s Two Commentaries on Galatians of 1519 and 1535” (Ph.D. diss., Luther Seminary, 2004), 94.

141 Bacchiocchi, “Luther,” 362-365.

142 Martin Luther, “Lectures on Romans: Glosses and Scholia,” in *LW*, 25: 249.

事，這義完全是源於基督，像是「不尋常的義」<sup>143</sup>，藉著信歸算在罪人身上，使人永遠在神面前得到赦免。路德相信歸算為義是一件在過去已經開始的歷史時空性實體，以致罪人在歸算為義之後，信徒就必能進入一個奧秘性的歷史時空性的進程，就是「完全是義人和完全是罪人」的狀態。這真理連路德也接受，認為是人的理性所不能明白的奧秘，但同時是路德所信的真理，也成為後世所有真心信神之基督徒的屬靈遺產。

若讀者能接受以上有關馬丁路德的原稱義論之詮釋，我們便能進一步去發掘揭示哪一種屬靈傳統所建構出來的稱義論，是最吻合路德的原稱義論（見圖戊）。筆者認為我們應該只能接受傳統的改革宗和進程改革宗之稱義論，是最吻合路德的稱義論，因為唯有這兩個屬靈傳統皆最少有百分之六十六吻合路德的原稱義論。

圖戊：五種稱義論吻合路德原稱義論的程度

|    | 五種屬靈傳統的稱義論及路德的原稱義論 | 第一種稱義的原特徵<br>(林後五 21) | 第二種稱義的原特徵<br>(羅四 3) | 第三種稱義的原特徵<br>(羅五 19) | 五種稱義論在哪一種稱義的原特徵最吻合路德的稱義論 | 五種稱義論吻合路德原稱義論的程度 |
|----|--------------------|-----------------------|---------------------|----------------------|--------------------------|------------------|
| 1. | 傳統改革宗              | 事件<br>(在稱義前)          | 事件<br>(在稱義前)        | 事件<br>(在稱義前)         | 第二種和第三種                  | 66%              |
| 2. | 進程改革宗              | 進程<br>(在稱義後)          | 事件<br>(在稱義前)        | 進程<br>(在稱義後)         | 第一種和第三種                  | 66%              |
| 3. | 保羅新觀               | 事件 + 進程               | 事件 + 進程             | 事件 + 進程              | 沒有                       | 0%               |
| 4. | 神聖化觀               | 事件 + 進程               | 事件 + 進程             | 事件 + 進程              | 沒有                       | 0%               |
| 5. | 羅馬天主教              | 沒有歷史時空性的進程            | 沒有歷史時空性的進程          | 沒有歷史時空性的進程           | 沒有                       | 0%               |
| 6. | 馬丁路德               | 進程<br>(在稱義後)          | 事件<br>(在稱義前)        | 事件<br>(在稱義前)         | -                        | -                |

143 英文是“alien righteousness”。McCormack, “Current Debates over Justification,” 109。

相反，當學者們用「連續性理性」去發掘揭示馬丁路德的神學時，他們自然不能明白路德的神論，甚至有學者把路德的神論，看成是以基督為中心之「萬有在神論」<sup>144</sup>，但這是不合理的，因路德的稱義論和「斷續性理性」反映，接受人和神之間存在一個不能融合的深淵，而且路德也相信，基督徒在基督之生命裡「同時是義人和罪人」<sup>145</sup>。不過，即使路德的神論是「萬有在神論」，筆者也不會感到驚奇，最重要的原因是，當學者往路德的神論發掘時，這條進路本身早已被海德格判斷是破產之路，因為路德事實上像其他許多「古典神論」的神學家一樣，<sup>146</sup>他們的神論確是包含了自然界實存神學法，是需要被聖經來解構和重構的神論。所以，改革宗的馬高麥肯謙卑承認，他接受許多宗教改革運動的教導，都有可能是錯誤的。<sup>147</sup>所以，馬高麥是一個很值得我們效法的榜樣。不然，我們只會停留在描述性釋經的階段，不斷進化出「路德新觀」和保羅新觀，最終我們其實只是繼續停留在道理的開端，沒有進到完全的地步（來六 1）。

## 總結

經過以上描述性釋經和指示性釋經論述後，讀者應該可以發現馬丁路德之屬靈遺產。從描述性釋經的取向來看，我們是不能確定甚麼是路德之屬靈遺產，因為連羅馬

144 英文是“pantheism”，Bacchiocchi, “Luther,” 370。「萬有在神論」是在卡維里的書之翻譯，他的定義是「上帝和世界彼此參與」。參卡維里：《上帝論》，頁 179。

145 George, “Luther’s ‘Simul Iustus et peccator,’” 57.

146 英文是“classical theism”，在卡維里的書之翻譯是「古典上帝論」。參卡維里：《上帝論》，229。

147 McCormack, “Current Debates over Justification,” 115.

天主教的學者們（高寧和拿菲地）也認為他們提倡的稱義論是吻合路德的「原稱義論」。這是合理的和必然會發生的現象，因為路德的存有論包含了自然界實存神學法，以致路德的「原稱義論」必定會隨著每個時代不同的哲學思潮而轉變，並提出不同的詮釋，產生不同的「路德新觀」，如同「保羅新觀」的現象，造成了信仰危機。所以，我們不能停留在描述性釋經，要藉指示性釋經邁向以經解經的稱義論，才能真實地發掘出路德之屬靈遺產。

最後，筆者覺得有需要簡述有關羅馬天主教在1547年藉特倫托會議所提出的稱義論，盼望使現今的基督徒更珍惜馬丁路德之屬靈遺產。特倫托會議的稱義論是用來譴責馬丁路德之稱義論，所以，會議的教義有一項是有關因信稱義（第十二條中之第九項）：「若任何人說不義的罪人之稱義是單單憑信；換句話說，他若理解人不需靠做任何事去配合就能得這稱義的恩，以致人的自由意志不必接受準備去接受稱義，他就應當被詛咒。」<sup>148</sup> 在馬丁路德去世後不久，當馬丁·開姆尼茨（Martin Chemnitz, 1522-1586）發現有人用特倫托會議的教義，來譴責馬丁路德的神學是異端時，這位與路德差不多是同代的路德宗神學家，就立刻著書為路德的稱義論作辯護，針對這第九項錯誤的教導說：「我們沒有說悔改、懊悔是功德、需要在獲得稱義前去配合稱義。」<sup>149</sup> 我們「要為從前一次交付聖徒的真道，竭力的爭辯」（猶3）。

148 Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent: Part I*, trans. Fred Kramer (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1971), 550。馬丁·開姆尼茨這書在1565年出版，原先是用來反駁他同代的安拉達（Andrada），因安拉達用特倫托會議之教義，來證明馬丁路德的神學是異端。Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, 21。

149 英文是 "we do not say that repentance, or contrition, precedes as a merit, which by its worth cooperates for obtaining justification"。Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, 555。



## 實用神學