

改革派、清教徒與福音派—— 平信徒的聯繫

(Reformers, Puritans and Evangelicals: The Lay Connection)

特魯曼 (Carl R. Trueman)

一、導言

若說現代福音派的神學和文化根源，是本於啟蒙時代及其後的世代，這實在已是老生常談。在美國，露天佈道會興起所見證的基督教民主化，與愛德華滋 (Jonathan Edwards)、芬尼 (Charles Finney) 等人相關的種種奮興主義，以及重要的司可福合參聖經 (Scofield Reference Bible) 的出版等現象，都已有文獻廣泛記錄。¹ 而在英國，十八世紀時期衛斯理兄弟 (the Wesley brothers) 和懷特腓德 (George Whitefield) 的影響，十九至二十世紀初的威爾斯復興，以及校園團契 (Inter-Varsity Fellowship，今稱大專基督徒團契 [the Universities and Colleges Christians Fellowship])、福音派聯會 (Evangelical Alliance)、英國福音派會議 (British Evangelical Council) 等超教會組織，都從最深的層面來形塑英國的福音派。² 然而，

¹ 見 N. O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989) ; C. E. Hambrick-Stowe, *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) ; B. B. Warfield, *Perfectionism* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958), 3-63 ; G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-century Evangelicalism 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980) 。

² D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hyman, 1989) 對此有更詳盡的解釋。

要探究福音派，若只從它自十八世紀初以來的發展來著手，這並不足夠；若僅僅從英美的資源與分類來研究這運動，也同樣是短視的做法。因為英美的資料並不包括從十六、十七世紀新教神學的歐洲傳統抽發出來的重要發展軌跡，所以這樣的處理手法很陳腐，就好像單單將宗教改革解釋為在知識與文化上完全與中世紀脫鉤一樣短視。因此，若要較全面地理解現代福音派的成因，最少要留意荷蘭的抗辯派和反抗辯派的衝突、蘇西尼主義對正統的挑戰、德意志敬虔主義的崛興、莫拉維亞運動的影響，以及（最重要的）宗教改革等因素。

以上的討論範圍實在太廣闊，每個題目都足可成為專著。由於本章篇幅有限，未能盡數涵蓋，所以下文旨在概略探討宗教改革內容——最少在馬丁路德 (Martin Luther) 的著述裡——所蘊含的元素，如何在神學上特別賦予平信徒重要的位置。雖然關於這題目的用字和重點，會靈活變動以適應環境，但其中對所有信徒和個人宗教經驗的深切關懷，卻一直是宗教改革時期的重心，這關懷並為在十八世紀崛興的現代福音派鋪平了發展的道路。

二、馬丁路德的重要性

若說馬丁路德是宗教改革的代表人物，實在是再理直氣壯不過了。許多宗教改革討論的議程，明顯是按照路德神學而訂立的。路德對聖餐的特殊觀點，使路德宗和改革宗一直處於敵對關係，這情況在他逝世多年後亦然。對後期的福音派而言，路德的重要性就只在於其神學反映了新教的原初關懷，就是靈性和信徒經驗的「民主化」——或許說是「反階級化」會更為貼切。本章要陳述的論點是：路德原本並沒有意圖把教會變得民主化，他只是想再理解基督教的經驗，並認為其本質是非階級的。這樣的神學理念，使教會架構的角色必須重新定義。路德許多著作都展現了這種關懷，其中尤以個人歸正、信徒皆祭司、信徒自由與信徒呼召四個理念最能闡述其精髓。本文主要探討這些概念的發展，並在後宗教改革場景的應用，而下面將逐一簡略闡釋這些概念。

三、個人歸正

路德於1545年出版了他的維滕堡版本 (Wittenberg edition) 拉丁文作品集，在序言裡記載了他歸正的始末。雖然在年份的界定上有一點困難，³但這卻無礙文章的要旨。路德的序言仔細記載了他與隱藏在聖經文本裡的上帝的掙扎，他與試探、律法和審判的掙扎，以及他由沮喪、憤怒，以至在啟蒙運動中經歷自由、喜樂、和平的掙扎。對於路德這等表述的根源，眾人也許有不同看法，或認為路德將保羅在羅馬書七至八章所寫的經驗應用到自己身上，或認為這是透過奧古斯丁式自省的鏡片所折射出來的保羅神學。無論如何，這歸正的經驗深深形塑著路德閱讀聖經，以及他對信徒如何與上帝相遇的理解。律法與福音、沮喪與盼望，成為他在神學和存在理念上理解人類神聖經歷的範疇。路德的神學，視個人的恩典經歷和得救確據為必要元素，這與典型的中世紀神學成為對比。因為中世紀神學認為前者必須以教會為中介，而且更直截了當否定了後者。路德神學的反階級傾向縱不明顯，但其實已深深植下這樣的根。

路德藉由其所理解的歸正經驗，所衍生在神學上的反階級傾向實在不可小覷。他使救恩——尤其是得救的確據——成為了信徒的標準，這是信徒憑信心領受上帝的話就可直接獲取的實在，不須經任何教會階級作中介；如此，路德便有效地除掉中世紀整個複雜的聖禮和懺悔制度，以之為毫無必要的。⁴他使救恩變成人人可及，只要藉著上帝的話語就可以得著；同時，他又強調個人、不經中介的信仰確據，由此而將神學

³ 許多關於路德的論著，及若干路德文集已有論及路德的歸正，可參考 W. Pauck, ed., *Luther: Lectures on Romans* (London: SCM, 1961), xxxvi-xxxvii。此書更進一步論及路德歸正過程中引起的問題。

⁴ 可參路德在致羅馬書信的辯論、海德堡辯論的議題，以及〈基督徒的自由〉一文。J. Dillenberger, ed. *Martin Luther* (New York: Anchor, 1961) 收有上述篇章的翻譯。

與一種理論上人人可得的經驗連繫上，從而擺脫教會架構的操控。對平信徒來說，這實在是一個很大的解放。再者，路德式的歸正經驗再經本仁約翰 (John Bunyan) 和衛斯理約翰 (John Wesley) 等作家的選取發揮，終成為了福音派文學、文化與經驗的標準部分。

四、信徒皆祭司

路德在1520年形成信徒皆祭司的理念，⁵這是很重要的，因為這名詞在某程度上總結了他對恩典、稱義與救恩的理解。路德認為稱義與救恩不必以教會架構或神職階級為中介，而是每個信徒的直接特權；只要在個人基礎上，在基督裡憑信就可以與上帝溝通，並且藉上帝的話語，在聖經、講道、聖禮裡發生果效。在這些方面，個人都可憑信心，在基督裡直接領受上帝的話語；並且，信徒得著上帝喜悅的確據，是因為祂在基督裡為人成就的，而非因信徒身處的有形教會。在這樣的理念下，教會、神職人員架構和彌撒等角色都變易了。如今，神職體制主要是為了方便傳講道理，指出上帝的應許而存在；彌撒也不再是個祭獻，可以由此提供恩典，而是像講道一樣，只是一個強調並展現上帝在基督裡救贖的應許的舉動。整個神職人員精英制度的概念，原本在某程度上，在平信徒與上帝之間構成了一個屬靈中介群體，現在都給廢掉了。⁶

然而，我們也得小心，不能過分強調信徒皆祭司這個名詞。路德在1520年用上這詞，主要是用來爭辯，以對抗羅馬神職人員在神學和救贖論上自命的權利；信徒皆祭司這名詞本身在神學上的重要性，遠不及其

⁵ M. Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483-1521*, trans. J. L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1985) 對1520年及以前路德神學的發展，提供了可靠的解釋。

⁶ 路德的救贖論主要在1520年的兩本著作裡展現出來，它們就是《基督徒的自由》及《教會被擄於巴比倫》。

所強調的理念。對路德的宗教改革而言，1520年可算是一個關鍵時刻，那時路德剛與教會當局在奧斯堡 (Augsburg) 和萊比錫 (Leipzig) 會面商討，可是卻沒有定論。當路德正在等候之時，形勢顯示教皇難免會發出詔書把他逐出教會。就在這時候，路德出版了三本最偉大的著作：《致德意志民族基督教貴族書》(*To the Christian Nobility of the German Nation*)、《教會被擄於巴比倫》(*The Babylonian Captivity of the Church*)、《基督徒的自由》(*On the Freedom of the Christian*)。他在著作裡以爭辯的姿態提出改革神學，向教宗提出最後（但說服力不太大）的申訴。他那信徒皆祭司的說法，就是在這樣的氣氛下提出來的。這個名詞其實並沒有蘊含激進的神學改革觀點，而只是嘗試更圓滿地表達憑信心、藉恩典的救恩內容和含義。事實上，早在1515年路德激烈批評羅馬教會神職人員自命權責時，已醞釀這個觀點。因此，在1520年代初，從各方面看，信徒皆祭司一詞在修辭學上的力量，都不比其神學含義遜色。也許，路德早有其中的意念，只是沒有以這樣的語言表達出來而已。⁷

再者，我們也必須注意，路德明顯沒有利用信徒皆祭司的觀念，作為決定教會組織架構的渠道。在這位德意志改革家心目中，信徒皆祭司的說法，最初是指向救恩的一種反階級理解，可並沒有指向教會體制民主化或反階級化的觀點，同時也沒有這種要求。這說法只是將中世紀神職人員的自命特權拉倒，並賦予信徒前所未有的重要性。在路德心裡，這絕對不是要結束有形教會所有的階級觀念，他沒有提出這樣的訓令，只是要求人反思階級的功能。⁸

⁷ 參 Dillenberger, ed., *Martin Luther*, 345, 349, 407-408。

⁸ 因此，講道與施行聖禮仍然是某個特別群體的職事，但這主要是為了方便的緣故，而且要在彼此允諾的基礎上才可進行。Dillenberger, ed., *Martin Luther*, 349。

五、信徒的自由

路德反階級神學的第三個元素，是信徒的自由。這亦是他在1520年提出的說法。那時他正與羅馬教廷激烈爭辯，所謂自由這等用語，很大程度上應視為路德在激辯之中，不斷在神學上作委身的特殊表達。他有這樣的神學含義：基督救恩並不在於遵從某些規則與指引，而在於信靠、在於耶穌基督。中世紀教會人士也許會教導信徒必須出席彌撒、做善事、遵從教會教導、做告解等，才有機會得著救恩；路德卻肯定地宣告，救恩已在基督裡成全了，上帝在基督裡的救恩是先行的，信徒的善行只是對此的回應。⁹所謂的義務，是腐敗的教會強加諸信徒的；既然救恩是藉著基督，而非由人的組織作中介，信徒就可以從這些義務裡釋放出來。基本上，這說法與路德在1520年前的著作所言相同，只是現在更強調個人自由，以對抗羅馬的反對者，在神學上爭取分數。

六、信徒的召命

呼召是這反階級神學的第四個元素。路德在此批判聖俗呼召的界分，指出所有信徒的職事，從卑微的佃農到最高級的政府或教會職員，都是上帝恩賜和稱許的，所以修士或神職人員不能再自以為比平信徒優越，世界也不應再二分為受神聖呼召者，和從事世俗職事者。路德在《致德意志民族基督教貴族書》裡表示：

稱教宗、主教、神父、修士、修女為宗教階層，稱王公、貴族、工匠、農民為世俗階層，這說法似是而非，是某些趨炎附勢者的發明，大家不必被這樣的說法嚇怕了。因為無論如何，所有信徒都屬於宗教階層，除了工作不同外，彼此毫無分別。¹⁰

⁹ Dillenberger, ed., *Martin Luther*, 69.

¹⁰ Dillenberger, ed., *Martin Luther*, 407.

正如信徒皆祭司和信徒自由等說法，這也是恩典神學的另一種表達和應用，而且都在路德的歸正裡體現了。這是要取消聖俗階級的劃分，使屬靈範疇裡所有事物達致平等。

然而，路德對召命教導的重要性，在於這說法正好反映了其神學在民主傾向方面的限制。這意念與他兩個國度的教導互相連繫，從而突顯了這事實：從前，教會組織在上帝與人之間扮演專橫的中介者；現在，路德縱然可以從教會手上取回恩典，使之民主化，卻不能使社會或構成社會的體制民主化。召命的概念杜絕了兩方面的可能：一方面，沒有人可以憑著神聖呼召或職事，宣稱自己在屬靈上是超越的；另一方面，正因為所有人的召命都是上帝所賜，所以沒有人能以屬靈秩序民主化為根據，嘗試推翻既有的世俗秩序。如此結論是，既然現存的社會階級是上帝所賜的，那麼抗拒或反抗這階級，實際上是抗拒或反抗上帝。¹¹

這是一個非常重要的論點。路德的思想其實很微妙，未必就如人所稱許的那樣。兩個國度的概念嚴格劃分出兩個世界：一是社會論述、公眾道義，和日常生活的世界；另一是個人得救、在上帝面前稱義，和屬靈生命的世界。這概念正好也替路德的教導劃出界線，並定下應用的範疇。路德的教導都體現在信徒皆祭司，以及信徒自由的說法裡。它所指涉的範疇都只是屬靈世界，而非物質世界。因此其民主傾向，也只應局限在屬靈的範疇，最少路德本人會這樣想。路德這樣做，其實是容讓恩典與歸正的範疇能有普世、平等的態度，同時亦設定限制，以免宗教改革的項目會逾越屬靈範疇，進到世俗的範圍裡去。

許多早期反對路德的天主教人士都忽略了這點，或者他們其實是恐怕別人會忽略這點。事實上，白格治 (David Bagchi) 在一次討論信徒皆祭司的概念時，對這群早期反對者作出如下的觀察：

¹¹ 參路德在 1523 年的專論：〈世俗權威——要遵守至甚麼程度〉。Dillenberger, ed., *Martin Luther*, 363-402。

事實上，爭議者反對路德信徒皆祭司的教義，並不如一般認為的那麼強烈。他們所以反對這教義及路德的其他教導，很大程度上，是因為他們認為那些烏合之眾會從無知或帶惡意的出發點理解這些教導……柯勞司(Cochlaeus)、費雪(Fisher)、胡新互(Bartholomeus Usingen)、厄克(Eck)、溫齊默司(Arnoldi von Chiemsee)、格羅柏(Johannes Gropper)與克理治杜華(Jodocus Clichtoveus)等，都接受信徒皆祭司的說法，只要它不與特殊祭司的概念分離就可以了。¹²

雖然這最後的條件，顯示天主教裡反對路德的人仍然認為，精英祭司須超越所有信徒，然而這卻無礙以下事實：路德用「信徒皆祭司」這字眼，似乎並非完全衝著正統天主教而來。事實上，白恪治就只提及一位天主教人士，曾撰文反對這概念，而其觀念亦莫名其妙地與威克里夫(John Wyclif)的看法相似！¹³問題的關鍵在於，「信徒皆祭司」這詞在用語上，很容易讓激進的，以及對這觀念認識較淺的人濫用，最後引致不可收拾和破壞性的結果。

事實上，關於路德信徒皆祭司的說法，有兩個相關而各別的現象。一方面，恩典、稱義與歸正的神學，將個人與基督穩固地置於中心地位，不容任何階級置於其間，這概念引致幾個結果。例如，講道的語言需要是大眾都能明白的，因此彌撒要改用本地話，要準確、清楚地將經文翻譯成通俗用語；隨之而來的，是強調個人與上帝的角力。這一切都指向平信徒參與教會生活，又因著平信徒要直接為自己的得救負責，所以也有授與權力的涵義。

¹² D. V. N. Bagchi, *Luther's Earliest Opponents: Catholic Controversialists, 1518-1525* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 137-38.

¹³ 爭辯者的名字為胡弗爾(Wolfgang Wulffer)。Bagchi, *Luther's Earliest Opponents*, 138.

另一方面，也得留意路德有關信徒皆祭司、信徒的自由，及地上所有召命無論聖俗皆平等的遣辭用字。從當時的處境來看，這等修辭只是路德突出其神學理據的特別方法，以為宗教改革提議的基礎。然而，時值十六世紀早期，當時的薩克森 (Saxony) 一帶正迴蕩著社會革命的聲音，對當時從未受過神學訓練的人來說，這等說法卻吸引了許多剛冒起的民族主義及激進團體。當時農民受壓迫，在惡劣的環境做苦工，而德意志的騎士階級亦對意大利的苛捐深感不滿，對他們而言，路德的說法用詞就是革命與反抗的號召。

這是一個重點。它一方面解釋了為何路德才在德國提出改革，就獲得空前成功；另一方面也解釋了為何信徒皆祭司及信徒自由等說法，會在後來的新教裡消失；後者的重要性，更與本書的主題有莫大關係。十六世紀德國境內充斥農民動亂，民族主義與反神職人員主義甚囂塵上，而信徒自由與信徒皆祭司的說法，正好與此一致。不同的團體都抓緊路德的說法，作為他們的表達，為林林總總的抗議提供合理解釋；過去一百五十年來的社會憤怒，在酒吧裡胡吹時累積的不滿，一時間都有了發洩途徑，並轉化為聖戰。¹⁴ 因此，他們將這種修辭用語從神學裡分離，將路德的宗教改革轉化為社會與政治革命。農民戰爭與閔斯特叛亂正好向路德和其他人展示，自由與信徒皆祭司等用詞，竟可以如此被利用。相應地，1520年的激辯熱潮一旦退去，這等用詞也就不再那麼普及了。

所以我們必須謹記，自由和信徒皆祭司等說法只是爭辯策略的部分，並與1520年的政治和神學氛圍息息相關。失去了這等獨特的修辭用語，不一定是說神學信仰就改變了；反之，這也許顯示了爭論處境的改變，就是說，在批判羅馬教會階級裡的主教制時，也不要讓模糊不清的用字成為自由激進分子可乘之機。

¹⁴ "The Gospel of Social Unrest: 450 Years after the So-Called 'German Peasants' War' of 1525," in *The Dawn of the Reformation*, ed. H. A. Oberman (Edinburgh: T. & T. Clark, 1992), 155-78.

路德強調呼召，同時又把它建立在兩個國度的概念上。因此我們不能說，他的神學為完全解放平信徒提供了思想基礎，也不能說他的想法代表激進的個人主義。強調社會與政治範疇的呼召，在神學範疇上也必有其意義。路德強調個人歸正和認信，並非要一般人反對任何形式的組織權威，他其實是在回答某個特別問題——就是男女如何能站在聖潔的上帝面前成義；同時也質疑了教會組織在政治和神學上的自我任命。然而，路德後來也反對改革狂熱，這顯示他無意將聖經放在平信徒的手裡，任憑他們隨意處置。雖然他強調聖經必須能清楚表達，但沒有否定教會在神學上的專業角色，也不是說每個人都有能力辨解經文的正意。¹⁵ 因此，路德及他的追隨者一直堅持正規神學教育的重要，而宗教改革的內容，除了信奉唯獨聖經的立場，也尊重教會傳統，特別是早期教父的神學。¹⁶ 這反映出，改革派明白到聖經權威並非憑空而存在，而是需要與教會的教義及釋經傳統維持一個重要的關係。教會的教誨權威也不能就此輕易棄掉，必須由一個負責釋經的權威組織所取代，這組織由學院與教會以協作形式來運作，並會參照過往的不同傳統。一旦確立了這事實基礎，神學最少會成為有教養的教會領袖協作活動的一部分，而非人人可以干預的事務。路德個人對信徒皆祭司與自由的理解，再次約束了這兩個詞語的神學意涵；而既然上帝命定的階級存在於社會範疇，那麼儘管宗教範疇是一個完全不同的救贖架構，但類似的階級也會在宗教範疇之內存在。

¹⁵ 有關宗教改革的大學生活和教育，參 H. A. Oberman, *Masters of the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。

¹⁶ 有關路德改革裡教父研究的重要性，參 P. Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon* (Geneva: Droz, 1961)。

七、宗教改革及以後

路德的改革在某程度上，是兩個各別、不協調思想的混合體。一方面，個人歸正、因信稱義、淺白經文的權威等概念，都有將權力下放予平信徒的傾向——將個人置於正規的組織架構以外，使個人可以在神學上掌舵。另一方面，路德提出呼召的概念，並認為需要彌補廢掉羅馬教廷後出現的權力真空，以免世俗失控；這概念又限制了平信徒的自由和權力。本章餘下部分要討論的是新教福音派，¹⁷ 尤其是英國的福音派。這一派相對而言仍信守這兩個思想——既普遍以平信徒為本位，亦強調改革運動中重視學術權威的一面，這情況一直維持到十七世紀。此外，本文也會指出 1660 年代克倫登法規 (Clarendon Code) 頒布後，導致決定性的轉變——清教徒教士被排斥在建制以外，使英國清教徒傳統的重心偏向敬虔主義神學。

既然路德有關信徒皆祭司的用語，或多或少是為了修辭和辯論的需要，所以新教後來就較少提及這個用語，並且這在神學觀點上的意義也應該不大。加爾文就甚少提及這詞，只在論及彼得前書二章 9 節時簡略提說，但主要還是集中於他個人的看法，而非要討論信徒皆祭司。¹⁸ 然而，在加爾文和一般新教福音派人士心目中，這概念的基礎神學思想仍然是不可或忘的——就是以救恩確據為中心；信徒在基督裡可與上帝直接交通；信徒藉基督能親近父上帝而不經任何中介，以及隨之而來的教會實踐（如以地方語言翻譯聖經，強調清晰傳講聖經，並視聖禮為應許的行動，而非壟斷恩典的組織階級用以縛著信徒的物質渠道）。

¹⁷ 這裡所用的「福音派」一詞，是指宗教改革後在新教內部的幾個運動。它們都主要強調歸正和講道，反對聖禮傳統。比如說，英國的福音派運動就反對勞德 (William Laud) 及其追隨者的聖禮傳統。用上這詞，並非要預先判斷十七世紀的改革正統，與十八世紀福音派主義之間有必然的關係。

¹⁸ 「現在，你們都是君尊的祭司，事實上，是以更卓越的方式作祭司，因為你們每一個都在基督裡成聖，可以與祂的國度聯合，有祭司的分。」 J. Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, trans. J. Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 75。

我們可以說，在對抗腐敗和偶像崇拜威權的過程中，公義反抗理論的發展在提升平信徒地位方面，也許比上述修辭用字的轉變來得更重要。若說宗教改革嗣後更強調平信徒群體的重要，是因為某些理論的神學轉變，這必定是指宗教—政治理論。這理論本身，其實是諾克斯 (John Knox) 等人對環境的實際回應，因為當時某些國家因不同理由未能成為新教國家，甚至絕對容不下新教。此外，從前路德某些思想，主要用以緩和信徒皆祭司與信徒自由概念裡的社會革命傾向，而宗教—政治理論的轉變，卻標誌著路德這等緩衝的思想框架從根本上遭到摒棄。現在，不單是天國才是特別的神學關懷，就是在地上的國度也有更直接、關鍵的角色；這是說，個人歸正、教會委身與神學認信都被認為直接與政治有關，而且都十分重要。在某程度上，公義反抗的理論，可說在思想上正式確認了歸正、因信稱義及唯獨聖經等新教主義標記在政治權力和社會上的重要；因此，這理論繼而強調須教育平信徒認識神學，不單是為了信徒靈魂的益處，更是為了形塑整體社會的穩定。

教育既可理解為解放，亦可視為操縱社會的一種現象，所以我們必須從教育處境出發，看新教神學的發展。在知識精英階層而言，新教經院哲學可說是後改革時期最重要的發展。¹⁹ 在討論這現象之前，我們必須注意，新教經院哲學並不代表某種抽離或精英制的神學發展，它既沒有這種意圖，也不懷有此目的；這只是新教神學自然而然、無可避免的發展。新教神學一旦在國家層面上建立，自然會由講壇移師至大學，十六世紀末至十七世紀的新教經院哲學就是由此發展起來的。雖然在這方面已多有述著討論，然而我們仍得說，這些學術成果實在不大。若說經院哲學是剛冒起的啟蒙運動理性主義，是改革派宣福神學的「強化」，或

¹⁹ 有關新教經院哲學的前因後果，參 C. R. Trueman and R. S. Clark, *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster, 1999)。

以為經院哲學將簡單的聖經真理弄得晦澀難懂，這都只是張冠李戴。²⁰ 經院哲學其實就是大學處境裡所用的教育方式，是圍繞著爭議問題的問答框架而建構的，亞奎那 (Thomas Aquinas) 的《神學總論》(*Summa Theologica*) 就是最佳例子。改革派的繼承者利用教父時期與中世紀時期教會發展的方式和神學用語，以複雜、仔細的方法修繕他們的神學內部結構，以擊敗不同的神學敵人，發展並維持某個規範化的新教。無論是路德宗或改革宗，他們都是用這種方式來定義自己及對抗敵人。

除了挪用大學論述的經院哲學模式外，新教也吸收了許多文藝復興的修辭用字。比如說，這時候新教裡再出現上帝存在的證明，卻不以中世紀時的方式表達，不再強調證明本身的形而上或邏輯傾向。新教經院哲學反而從國家認同或游說修辭技巧等方面支取力量，不再強調形而上學的前設；對上帝存在所提的理據，主要為說服平民大眾而度身訂造，而非要說服形而上學者。²¹

最後，新教著重文獻學，這是十六世紀末至十七世紀精英神學教育的基本元素。然而，我們不應就此認為，這元素顛覆了以平信徒為本的宗教。新教從初期開始，就是建基於聖經的宗教，視聖經為啟示，著重其獨特權威，同時強調聖經必須清楚明晰，所以，必然無可避免地關注文本與語言學的問題。大家只要想想伊拉斯姆 (Erasmus) 的新約聖經希臘文本，在路德改革初期是何等重要，就能明白這點。路德之後的 150

²⁰ 這類詮釋的例子，參 B. G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969); E. Bizer, "Fruehorthodoxie und Rationalismus," *Theologische Studien* 71, 1963。

²¹ 例子可參卓爾諾 (Stephen Charnock) 關於上帝存在的講章，當中把證明和游說的古典修辭技巧結合起來。S. Charnock, *The Existence and Attributes of God*, vol. 1 (Grand Rapids: Baker, 1979), 25-88。如想概括了解這課題，參 R. A. Muller, *Ad Fontes Argumentorum: The Sources of Reformed Theology in the 17th Century* (Utrecht: Utrechtse Theologische Reeks, 1999), 18。

年，新教不斷發展出研究語言學及文本的專業；至十七世紀，這方面的著作已是汗牛充棟，代表學者有沃爾頓 (Brian Walton)、烏舍爾 (James Ussher)、萊特弗特 (John Lightfoot)、柏克科克 (Edward Pococke) 等。²² 值得表揚的是，此等學術雖然專門，卻沒有牴觸以平信徒為本的神學關懷，甚至是從平信徒的需要而發起的。因為信徒需要真確的聖經文本、正確的釋經步驟，以及更了解聖經的世界，所以學者渴望能令聖經更平易近人、更容易理解；這種渴望可說是從宗教改革的反階級神學裡引發的。

從方法學上說，新教經院哲學是將一門學科移師到大學後的必然結果；而當時的大學正是一種植根於中世紀與文藝復興教育的文化。此外，這也代表了要正確訂定教義、建立釋經規範的渴望，以能闡述、辯護真正的神學真理。牧者藉著透澈認識聖經文本而有良好裝備，可以將信息傳給會眾。雖然以上各方面的目的在改革計畫裡並不明顯，但似乎卻成為改革的必然結果。路德原本的改革突破有其專制一面，就是將知識的鑰匙放在教會領袖手中，而非交給宗教狂熱者，同樣新教經院哲學在某程度上也承襲了這個面向。但另一方面來說，這其實是為教會整體在教義上的好處而度身訂造的，理論上，這當然也是為了平信徒的好處，並且具有這樣的含義——教會領袖是平信徒的神學僕人。

我們必須謹慎，要知道大學式新教經院哲學崛興，不等於改革派以平信徒為本的神學就此崩頹了，釐清以下幾點便能杜絕這種錯誤的看法。第一，我們不要將幾個定義搞亂了。如上所述，經院派神學與改革派神學並無二致，只是同一套神學的不同形式，這同樣是新教神學，只是前者按大學場景要求的學術與答辯方式來表達而已。因此，我們並不

²² 參 R. A. Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics II: Holy Scripture, The Cognitive Ground of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1993)。

能在經院派神學裡找著平信徒的面向，或後改革時期新教的會眾牧養效用；正如我們不能從現代大學醫學院的教室，來判斷私人開業醫師的工作效率一樣。最少在英國和荷蘭，擁護新教經院哲學的領導人士，仍對教會的日常運作很感興趣。比如說，帕金斯 (William Perkins) 曾著有《金鎖鏈》(A Golden Chaine)；對十七世紀清教徒主義作較簡單解讀的論者，都大大讚許此著作，認為帕氏獨力將英國清教徒思想哲學化。帕金斯其實也是位牧師，他第一個呼召是要做傳道人，他講道時曾以駭人的語調說出「打落地獄」一詞，這事蹟在他逝世多年後仍為人津津樂道。再者，帕金斯的著作多論及個人的救恩確據，再加上清教徒決疑論的興起，都顯示清教徒牧師和神學家很關注會眾靈命的健康和成熟。²³ 而華提奧斯 (Gisbertus Voetius) 大概是荷蘭最偉大的新教經院哲學思想家。他不單出版了多冊的經典答辯著作，也製作了基督徒虔敬入門指導手冊，這本小書的影響力很大。他更定期在烏得勒支 (Utrecht) 孤兒院教授教義問答課，並且總以教授這門課為先，認為這比與頂級神學家和政客會面更重要。²⁴ 此外，艾穆斯 (William Ames)、薛伯斯 (Richard Sibbes)、古得文 (Thomas Goodwin)、歐文 (John Owen) 和巴克斯特 (Richard Baxter)，可能是十七世紀最具影響力的清教徒知識分子。他們全都擅於作細膩的神學反省，而且全都是牧師，負責牧養一班對神學不那麼敏銳的一般會眾。他們的著作都有經院哲學方法，以及當時大學文化裡中世紀與文藝復興形而上學的痕跡，但同時仍反映了作者對歸正、

²³ 有關帕金斯的影響，參 F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden: Brill, 1965)；另參 P. R. Schaefer, "The Spiritual Brotherhood on Habits of the Heart: Cambridge Protestants and the Doctrine of Sanctification from William Perkins to Thomas Shepard," (unpublished thesis, University of Oxford, 1992)。

²⁴ 關於華提奧斯，參 W. J. van Asselt and E. Dekker, eds., *De Scolastieke Voetius* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1995), 1-33。C. A. de Niet, *De praktijk der godzaligheid*, 2 vols (Utrecht: De Banier, 1996) 是載有華氏對基督徒虔敬之理解的經典作品。

信心、確據、日常虔敬及信徒經驗的關懷。這一切正標誌了路德、加爾文及其追隨者在一個世紀前的改革工作。²⁵

他們如此重視平信徒，其原因是明顯不過的：因為在正統新教的救贖論裡，一直講求個人責任、歸信、信心，以及明白經文核心信息的需要；這些因素到了十七世紀，便與時代的需要結合起來。當時新教神學裡出現幾個不同分支，帶來重大的社會及政治改變，因此便特別需要教導群眾認識自己的神學身分。在荷蘭，華提奧斯在孤兒院教導教義問答，他所達致的果效，與他在大學生之間的問題答辯的作用相同：能成功獲取一批擁護者支持改革派信仰，以抗衡抗辯派 (Remonstrant) 的影響。當時抗辯派的出現，無論在國內或國外，都有很深的政治含義，因為當時荷蘭改革宗教會仍視亞米紐斯主義必然是親法國的。而帕金斯在英國講道的情況亦相同，他帶給會眾的信息指出，英國教會需要更徹底的改革，要更活潑敬虔，甚至超過國教要求。所以在十七世紀以後，由於新教與社會及政治的利害關係加深，因此更需要教導信徒，並形塑大眾的思想方式。

雖說新教經院哲學是教育發展的必然結果，代表了若干宗教改革的關懷，但其中的精英知識分子卻是在自覺層面建構活動的。後改革時期的新教，若論以平信徒為本，最重要而積極的部分，就是多年來一直重視講道。如前所述，宗教改革重視講道，是因認為人人可得的救恩是憑信攫取的，這信在上帝的話裡，而上帝的話可在聖經、講道及聖禮裡找

²⁵ 有關清教徒神學的入門書籍並不多，除了上述 Schaefer 的作品及 Trueman 編寫的作品外，以下書籍亦值得參考：J. R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991)；G. F. Nuttall, *Richard Baxter* (London: Nelson, 1965)；P. Toon, *God's Statesman: The Life and Work of John Owen* (Exeter: Paternoster, 1971)；C. R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster, 1998)。

到，然而聖禮得在上帝話語的處境下受約管。就是在十七世紀經院哲學的訓練裡，新教神學教育的焦點仍在於講道。²⁶ 像講道一樣的經院神學有兩重作用：其一，向會眾傳講上帝的話，成為他們得著救恩與靈命成長的直接途徑；其二，能以穩固的教義、良好的釋經教育會眾，使他們有信徒的樣式。因此，這正好反映宗教改革上述兩個面向：解放個人，將得救的責任放在信徒手裡；同時建立基督徒信仰與行為的模範，以規限新得來的自由。因此，清教徒事工強調講道職事須得到呼召，這並非人人可做的，只有深深經歷上帝恩典、對失喪者很有負擔的人才勝任；而最重要的是，這人的神學知識能令他勝任在講壇上講道，不致在講道上犯下大錯，讓人以為未受訓的人也可以隨便亂講。²⁷

在伊利沙伯女王時代的英國發展出來的「解經練習」(prophesying)，在各方面均反映出上述的關懷。解經練習最初在蘇黎世興起，它的做法是讓眾多牧師與準牧師聚集起來，輪流在其他人的面前闡釋一段經文，²⁸ 如此將講道釋經置於公共場景，就可讓新講員自我調節，以免他們日後向會眾講道時毫無準則、不受控制。在這過程中，講道傳統、別人的意見，以及學識豐富講員的扶助等因素，都能減低個人主義過盛的危險。可見這是牧職精英的約制方法，最終目的仍是為了教育平信徒。

²⁶ 歐文大概是十七世紀清教徒神學家裡思想最細緻的人。他認為宣講聖經、施行聖禮、為會眾禱告，都是牧職人員的重要工作。參歐文在1689年的著作：J. Owen, "The True Nature of a Gospel Church," in *The Work of John Owen*, vol. 16 (Edinburgh: Banner of Truth, 1968), 74-96。

²⁷ 因此，巴克斯特建議所有講員在每次講道裡，都最少提及一件在座會眾無人明白的事情，藉以維持牧者與平信徒之間的分野。見 M. Sylvester, ed. *Reliquiae Baxterianae: or, Mr Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times* (London, 1696), I.i, 93。

²⁸ 「解經練習」的興起，參 P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 168-76。

1640年代英國內戰時期，有許多所謂技工講員興起。當時，激進宗派與狂熱分子也很旺盛，充斥著未曾受訓、不受約制的講道，²⁹很可能引致社會混亂，因此帶來很大壓力。這與早期改革家閔次爾(Thomas Münzer)面對的情況相似，當時發生農民戰爭，後期又有閔斯特(Münster)叛亂。我們可以說，1640年代的這些經驗，使長老宗不單對激進宗派，甚至對宣傳宗派獨立的人亦持強硬態度。³⁰ 這種讓自認信徒的人自由聚集組成教會的構想，帶有太強烈的重洗派傾向，或社會二元主義，使得當時的新教不能容忍。因為這會使可見與不可見的秩序，及信徒皆祭司之間的界線變得太模糊，以致帶來不安。

在本文要討論的題目下，教義問答是新教實踐裡另一個值得討論的面向。正如講道一樣，教義問答反映了教牧精英都承認必須教育每位信徒認識上帝的事情。講道是一個途徑，可以向會眾傳遞神學反省；而個人及家庭教理問答，就是第二個補充進路。教義問答猶如講道，一方面本於宗教改革之強調個人救恩與確據，是以平信徒為本的理念的產物；另一方面也是約制平信徒神學認信的方法。在當時的世界裡，公義反抗理論興起，標誌著路德所提出兩個國度的劃分已然模糊；因此，約制會眾的神學觀不單具備救贖論上的功能，在政治上也很重要。教義問題是約制家庭講壇神學的途徑，這反映平信徒是很重要的，不僅僅是一般信眾而已。

路得是教義問答的創始人。在宗教改革的發展裡，無論是路德宗或改革宗，教義問答都佔著重要的位置，也是信仰精要的陳述。³¹ 清教徒

²⁹ C. Hill, *The World Turned Upside Down* (London: Pelican, 1975) 仍然是研究這些小宗派的經典著作。

³⁰ 參C. R. Trueman, "A Meere Catholick'? Richard Baxter on Christian Unity: A Chapter in the Enlightening of English Reformed Orthodoxy," *Westminster Theological Journal* 61 (1999): 53-71。此書載有巴克斯特對宗派獨立看法的討論。

³¹ T. J. Wengert, *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben Over Poenitentia* (Carlisle: Paternoster, 1997), 47-75。此書對教義問答，尤其在問答的辯論功能方面，有很好的討論。

最著名的問答，是威斯敏斯特大小教義問答 (Larger and Shorter Catechisms of the Westminster Assembly)，其中小教義問答的第一條更是廣為人知：「人的首要目標是甚麼？人的首要目標，就是要永遠榮耀上帝，享受祂。」這問答從開始就約制、形塑著家庭敬虔，今天此等教義問答在蘇格蘭高地和島嶼等偏遠地方，仍然甚具影響力。然而，清教徒的教義問答，並不限於在重要聚會上唸誦的官方版本，許多人甚至會寫自己的問答。舉例說，獨立派教徒歐文就與會眾一起擬就教義問答。他在所著問答的引言裡說，他認為在講道以外，寫教義問答是牧師最重要的職務，因為這能在真理知識上建立個別信徒。許多清教徒都持有這種看法，其中包括最偉大的答問家——堅持不懈的巴克斯特。³² 因此，歐文寫了兩套教義問答：一套為小孩和沒有學識的人而設，在基礎的神學問題上，為他們提供標準答案；另一套更仔細地處理耶穌基督其人，以及祂的工作，是一個神學進階課程。³³ 兩套問答完全符合體裁標準，有基本問題，有直接的答案，並附以一連串相關經文證明（今天有些勤奮的讀者，釋經時若遇上難題，會查考不同程度的釋經書；而昔日教義問答裡的「經文證明」，與今日讀者的要求也許相距甚遠）。教義問答的重要性既在教義，也在釋經，這給平信徒提供一個基本、規範的框架，讓他們可以自己明白聖經；於此，神學精英階層的關懷再明顯不過了，他們希望下放權力，將聖經及其內容交在信徒手裡，同時提供約制框架，使他們不致錯誤理解經文。

總的來說，「信徒皆祭司」是在特殊的辯論處境下提出來的修辭用語；雖然到了後宗教改革時期，很大程度上已失落了這種特點，卻仍維持著其中的神學關懷。事實上，改革派強調歸正、信心、確據、聖經權

³² Owen, *Works*, vol. 1, 465。至於巴克斯特，可參考其關於教牧職事的主要著作 *The Reformed Pastor* 內對教義問答的討論。

³³ Owen, *Works*, vol. 1, 465-66。教義問答的文本在頁 467 ~ 494。

威及淺白明晰的聖經，嗣後新教思想與實踐的不同發展，皆由這等概念而出，從經院哲學的辯題、大學的文獻學研究，至山野村民的教義問答皆如是。人人都要為個人得救負責這個概念，使新教的權威人士肩負責任，也塑造了他們處理日常神學工作的方法。

八、福音派歷史的涵義

上述的福音派歷史究竟有何涵義？首先，我們可借用伯並騰 (David Bebbington) 提出關於歸正主義 (Conversionism)、能動主義 (Activism)、聖經主義 (Biblicism) 及十架中心主義 (Crucicentrism) 這四重網格，以為現代討論的出發點。任何研究十六、十七世紀的人都可以看出，這四個特點皆植根於宗教改革，哪怕後期可能經歷一定的發展。路德提出關於罪、信心、確據等概念，當中潛藏著歸正主義的根苗，這些都成為路德以後的新教在許多方面的範式。只消看看像加爾文、伯撒、帕金斯、古得文，或本仁約翰等人（名單可以更長）的生活，已足見個人歸正是十六、十七世紀新教的核心概念。事實上，這等人所代表的神學，正是以歸正主義為基本組成部分。

第二，能動主義的一面也是顯而易見的。無論是講道或教義問答，都對他人的靈魂有很深的存在關懷；這種關懷是直接從上述的歸正主義發出的。能動主義是改革家及其追隨者著作的核心，並非十八世紀傳道人的創見。新教神學強調信徒皆祭司的概念，由此信徒的特權與責任也就隨之而來，這責任感後來在能動主義裡找到出口。能動主義未必見於懷特腓德的露天佈道會，卻一定在巴克斯特與歐文的探訪、撰寫教義問答的工作裡找到。

聖經主義與十架中心主義是十六、十七世紀新教的標誌，這實在自不待言。雖然福音派對於經文的某些立場，往往被視為啟蒙運動的發展，但藉著回溯教會歷史，我們可以說，堅固的因信稱義立場也是十架中心福音派主義的標誌。事實上，伯並騰提出這兩個重點，給我們清楚指出，十六、十七世紀新教是十八世紀福音派發展的神學根源。

因此，我們若要寫福音派的歷史，必須將整個運動置於十六、十七世紀的場景下。福音派的四個特點，並非十八世紀的新產物，而是福音派新教在發展早期已不斷醞釀的元素。所以，若要理解十八世紀福音派主義特點的緣由，必須集中看上述元素在不同時期如何經歷轉變、修繕、被理解，以及被賦予不同的重要性。

在這裡，研究十七世紀的歷史學家踰越其史學範疇，進到推測的領域。十七世紀清教徒神學與十八世紀福音派主義之間，其中一個主要的間斷面是其大學處境。十七世紀新教，在英國及荷蘭清教徒的模式下，成功結合了神學與教牧關懷。牧者有豐富的經院神學知識，並且藉著講道、教義問答，以及牧養工作等途徑，將高水平知識與平信徒生活結合起來。新教的思想與生活，其實是兩個不太協調的組成部分，既需要理性、有學識的神學進路以處理聖經文本，亦相信每個人不論地位高低，都有責任相信上帝，為自己的救贖負責。在十七世紀，這兩部分都能並行不悖；然而在這世紀末發生了幾件事件，使兩者的關係最終決裂。

在英國，1660年的王政復辟，及隨後的克倫登法規，有效地終止了清教徒運動，不但將清教徒牧者及隨後數代的不奉國教者，從安立甘宗事工裡趕出去，也將他們趕離了大學。神學學術傳統從中世紀開始產生，至文藝復興時代得到修繕；及至1662年，近二千名清教徒牧師離開原來的教會，切斷了神學傳統在大學文化裡的學術根源。英國不乏聰慧、優秀的不奉國教者的後代，如華滋 (Isaac Watts)、道瑞治 (Philip Doddridge) 等，可惜他們都不是學人，在語言和思考方面所受的教育不如其清教徒前輩。他們闡釋的神學，在某些重要層面上，與所承傳的並不協調。³⁴

³⁴ 舉例說，道瑞治視巴克斯特為英雄，卻完全搞不懂巴氏較複雜的神學。G. F. Nuttall, *Richard Baxter and Philip Doddridge: A Study in Tradition* (London: Oxford University Press, 1951), 17-18。筆者對巴氏後繼者如何引用其作品有一點看法，參 Trueman and Clark, *Protestant Scholasticism*, 185-86。

假若清教徒仍留在大學體系裡，情況就不一樣了。啟蒙哲學對高等教育體制的影響，使學術生活模式有很大改變，其影響實不亞於十二、三世紀時的亞里士多德式復興主義。無論是英國的洛克經驗主義，或是荷蘭的笛卡兒哲學，都成為新的哲學範式，深深影響時人對大學教育的看法和追尋，在神學方面亦如是。結果，神學的知識與平信徒分道揚鑣，學術的神學也愈來愈偏離歸正主義、能動主義、聖經主義及十架中心主義，這些原本都是宗教改革的核心項目。

我們可以簡單歸結兩點。第一，十八世紀福音派主義著重平信徒的取向，是植根於十六世紀的宗教改革，同時代表了新教平信徒關懷的最後階段。因此，我們必須視之為宗教改革的發展，而非衛斯理或懷特腓德等人的創見。第二，若說福音派主義在理解、應用福音四個特點方面，與改革宗有不同之處，我們則必須將兩者的差異，置於當時知識、社會文化轉變的處境下理解，這樣的處境會比較廣闊。上文既然證明福音派主義傳承了宗教改革的概念，而關鍵的問題是：為何兩者卻有如許差異？這問題的答案，不在於神學內部發展的考慮，而在於福音派運動發展時那更廣闊的場景。我們幾乎可以肯定，問題的核心全在於十八世紀初大學文化的轉變。

吳麗恆譯

英文原著收 *The Rise of the Laity in Evangelical Protestantism*, ed. Deryck W. Lovegrove, 17-35. New York: Routledge, 2002。版權屬 Taylor & Francis Books Ltd. 所有，蒙允准翻譯轉載。

All rights © Taylor & Francis Books Ltd., used by permission.