建道學刊 **51 (2019): 43-58**

奧祕應該在哪裏？為自由教會聖禮觀作辯與重置回應李文耀〈在自由教會裏重拾洗禮和聖餐的奧祕性 —— 幾位福音派學者的嘗試〉一文

陳韋安
建道神學院
Alliance Bible Seminary

一　前言

對於李文耀所寫的〈在自由教會裏重拾洗禮和聖餐的奧祕性 —— 幾位福音派學者的嘗試〉，筆者極為欣賞。李文耀的文章不僅貫徹以神學服侍教會的精神，將神學落實於教會的現實場景，更能為自由教會（特別是香港福音派教會）作出具體到地的神學反省，更用心良苦地為教會提供神學出路。對於李文耀對自由教會現狀的批判，尤其是有關現今教會對禱讀、默觀的批判，筆者深感贊同。事實上，不少教會作為聖禮的執行者，確實沒有深厚的神學反思作支持。因此，從教會現象批判的角度來說，筆者對李文耀一文深感贊同。

不過，批判自由教會的做法，並不代表其神學根源毫無道理。甚至，福音派教會執行者不明白其神學根源，也不代表其神學是錯誤的。前者是教會現象與改革問題，後者是神學問題。筆者認為，有關作為奧祕的聖禮與自由教會的關係 —— 按照李文耀的用詞 —— 與其說是教會的「世俗化」、「自高自大」普世對話不足的問題，倒不如說是它應該被理解為更深層次有關神學與傳統之間的張力。基督教會的神學一直與其自身的傳統掙扎 —— 甚至，教會必須出現這掙扎。基於這點，「教會常在改革中」（*Ecclesia semper reformanda*）成了基督新教神學的精髓。這精髓的意義是：教會不斷反省、思辨、更新自己，更重要的是，在這神學思辨的過程中，教會不以任何既有的歷史傳統為不可觸碰的根基，敢於反省自己的傳統，並且以更深、更高的嚮導作神學思辨，正正是基督新教的精神。因此，基於這精神，基督新教過去曾將維持了一千多年的傳統教義改變，將聖母升天、煉獄、向聖人祈禱等曾經不可或缺的教會傳統一一摒棄。

有見及此，本文嘗試將議題回到更根本的神學層次 —— 究竟自由福音派「去聖禮化的聖禮觀」的神學基礎在哪裏？這傳統改變的神學價值在哪裏？或，更基本的神學問題：究竟聖禮與聖餐的奧祕性應該確立在哪裏？因此，本文將首先探討傳統教會聖禮觀的聖經基礎，指出這奧祕化的聖禮觀乃是一種歷史上的神學詮釋；再勾劃出傳統聖禮觀形式的歷史成因，和其在教會歷史與宗派中如何被延續；然後，再以瑞士神學家巴特（Karl Barth）的觀點作佐證，探討上帝的奧祕與聖餐的關係，不是建基於聖餐自身，而是應該回到上帝在基督耶穌的奧祕之中。因此，本文嘗試議論：有關聖餐的問題，自由教會不是不尊重奧祕，而是以聖靈論的嚮導理解這奧祕。

二　李文耀的觀點

在回應之前，本文首先簡約陳述李文耀一文〈在自由教會裏重拾洗禮和聖餐的奧祕性 —— 幾位福音派學者的嘗試〉的論點：

1. 首先，李文耀認為自由教會對尊重奧祕不足，甚至，認為自由教會不尊重上帝的奧祕。這結論是基於自由教會對傳統奧祕聖禮觀的看法，即自由教會理解聖禮為紀念與象徵。李文耀認為：「自由教會把重點放在舉行洗禮和聖餐的象徵意義上（symbolic meanings）。任何觀點只要深化信徒對上帝在基督裏施行拯救的回憶及引發相應的回應行動，都是值得被推崇和使用的。這是自由教會的一個特色，在造就信徒的屬靈生命上產生一定的作用。可惜的是，兩個禮儀的意義在這個傳統裏也僅僅受限在一組符號和象徵性的行動內。」

2. 基於非奧祕的聖禮觀，李文耀指控自由教會的觀點乃出於「世俗化」的現象。在此，李文耀將「奧祕」與「世俗」作出非此即彼的二元關係，將自由教會非奧祕的聖禮觀診斷為世俗化。他說：「原因在於我們接受不到奧祕的事情可以在洗禮和聖餐之中發生。假如這是屬實的話，那麼自由教會在聖禮一事上就顯得相當世俗化了，把上帝的能力、超自然的東西完全排除開去，只容許人用自然的解釋（natural explanations）去闡明兩個禮儀的性質及作用。」

3. 李文耀認為，自由教會淡化聖禮的奧祕性，乃是基於神學上的極簡主義（theological minimalism）。李文耀更認為，這極簡主義導致自由教會拒絕與普世對話，造成自由教會「自高自大」、「劃地為牢」的態度。他寫道：「神學極簡主義可產生自我封閉或隨意拼湊的問題，實在無法有效幫助信徒（至少在思想上）面對世界的挑戰。」

4. 有見及此，李文耀正面地為自由教會提供一些補充資源：引用沃弗（Miroslav Volf）的神學觀點，強調三一上帝與教會在聖禮上的關係，認為洗禮和聖餐應該被理解為連接三一上帝與教會羣體的中介，藉此建立出「共融關係」（communion），以及「大公的位格性」（catholic personality）。另一方面，李文耀也引用潘嘉樂（Clark H. Pinnock）的觀點，以聖靈論作為教會聖禮觀的基礎，認為聖禮是聖靈的臨在、人在其中以信心回應的事件。

三　聖禮的聖經詮釋與概念形成歷史

甲　基礎的聖經詮釋

回應李文耀的觀點，筆者首先從基礎的聖經詮釋作起始。李文耀質疑自由教會紀念說的聖經詮釋基礎。他說：

> 自由教會只接受「紀念說」，堅持「這是我的身體』和「這是我立約中的血」必須從象徵意義的角度解說，在筆者看來，學者們至今還未提出很充分和足夠的理據。為甚麼兩句說話中的「是」就不可作字面的解釋？嚴格上說，天主教的「變質說」(transubstantiation) 也不是完全不可能的，假如我們認定耶穌基督有能力把水變成酒 (約二 1 ～ 11)。

筆者認為，問題的關鍵無可避免地回到神學與詮釋的問題上。事實上，有關最後晚餐中「這是我的身體」的詮釋，實在離不開歷史與神學的詮釋（historical theological exegesis）。假若李文耀要求自由教會提出充分與足夠的詮釋理據（exegetical ground）來證明或推翻任何「這是我的身體」和「這是我立約中的血」的詮釋可能。讀者將會發現，其實任何指向聖餐論的詮釋都無可避免地是一種神學詮釋，並必然具有歷史形式的因素。

事實上，假若以現代聖經詮釋學的方式探討符類福音最後晚餐的本意，當代新約學者普遍認為，最後晚餐的經文似乎沒有直接指向聖餐。學者認為，耶穌被賣前的最後晚餐，乃是一種儀式行動（liturgical actions）來預言（ prophesy）自己的受難。[1] 這預言雖然與日後教會普遍的聖餐雖然略帶神學關係，卻難以用讀者原意的詮釋角度來使之合理化。例如，新約學者馬啟斯（Marcus） 認為：「傳統逾越節的背景應該被受質疑，因為這經文的背景應該放在一個更大的脈絡，而不是聖餐

---

[1] J. Marcus, *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven; London: Yale University Press, 2009), 963.

本身。保羅也說，耶穌進行這儀式乃是『被賣的那一夜』，而非『逾越節』。」[2] 因此，最後晚餐經文的原意其實偏向作為一次性的事件，而不是定期作為「聖餐」或「逾越節」的意思，更遑論說是日後發展出來的聖禮觀，或任何耶穌基督臨在聖餐神學論述。

筆者要強調：本文在此不是糾結於「哪個釋經更好、更正確」的爭論上，[3] 也不是提倡哪種釋經比較優秀或可取，而是說，假若李文耀歸咎自由教會的釋經欠缺釋經理據，其實沒有指向問題的核心。事實上，從詮釋歷史的角度來看，根據某一詮釋理論或背景得出一個能夠推翻其他詮釋可能的答案，幾乎是不可能的。人們大可以找到一些經文，透過某種聖經詮釋來合理化其聖餐神學，但要有一種強烈的詮釋證據來推翻別人的「為何不」（why not），這是不公允的做法。因此，李文耀對自由教會聖禮觀釋經的批判，似乎沒有很具說服力。

乙　聖經字義探討

反過來說，有關聖禮作為奧祕（*Μυστήριον*）的聖經基礎，我們倒可以作一點聖經字義探討：事實上，聖經沒有一處經文將奧祕（*Μυστήριον*）一字與聖餐或聖禮連結。*Μυστήριον* 一字在新約聖經中出現過28次。*Μυστήριον* 在新約聖經中往往帶有終末性的意味。譬如是符類福音的馬可福音四章10～12節、馬太福音十三章10～17節、路加福音八章9節及後等，皆直接指向上帝國度與主權，並暗指基督的信息。例如 τὰ μυστήρια τῆς βασιλεία （太十三11）；在保羅書信當中，*Μυστήριον* 指向基督的宣講（Christuskerygma）。耶穌基督是真正的奧祕上帝，在創世以先所有受造物，結束舊的時代，並且超越俗世間一切的智慧（林

[2] 原文 "The Passover setting of the tradition has also been challenged, since it is mentioned only in the larger context (14:12, 16), not in the eucharistic account itself, and Paul says only that Jesus performed the ritual 'on the night in which he was turned over' (1 Cor 11:23, my trans.), not 'on Passover.'" Marcus, *Mark 8-16*, 963.

[3] 有關這原文與聖餐傳統的之間的爭論，可以參考 G. Theissen and A. Merz, *The Historical Jesus* (London: SCM, 1998), 405-39.

前二7～10；羅十一25，十六25f；西一26f，二1～3；弗一8、10，三3～7）；不過，在這啟示當中依然保留上帝的奧祕；同樣，啟示論中的奧祕也直指上帝揭示的信息。

因此，明顯地，將洗禮或聖餐等經文理解為一種奧祕的聖禮神學，實在是歷史上的神學詮釋。事實上，享負盛名的國際神學研究權威著作《神學百科事典》（*Theologische Realenzyklopädie* 簡稱：*TRE*）中，在其〈聖禮〉〈*Sakramente*〉一文中，甚至沒有撰寫聖經基礎部分，一開始就直接跳到歷史（*Kirchengeschichtlich*）部分了。[4] 由此可見，所謂「聖禮」這概念的聖經基礎必須理解為後來歷史上的神學建構。「聖禮」這概念對水禮與聖餐進行了一種「意義擴闊」（*Bedeutungsbreite*）的過程。從經文的意思，到今日聖禮的背景，乃是出現一種歷史神學的詮釋與因素。因此，探討有關聖餐論，必須考慮其歷史神學的形式與建構。單以聖經原意或個別經文的詮釋無法得出有意義的貢獻。以下將會探討「聖禮」這神學概念在初期教會歷史中如何「從無到有」的形式過程。

丙　奧古斯丁

正如前文所說，傳統教會的奧祕聖禮觀乃是歷史上的神學建構，那麼，究竟是誰開始正式將奧祕（*Μυστήριον*）與聖餐連上關係呢？此人乃是奧古斯丁（Augustinus）。不過，雖然奧古斯丁是歷史上第一人將聖餐的奧祕性作出系統的神學整合，但他不是第一個提出這觀念的。在奧古斯丁之前，雖然沒有神學上作為奧祕的聖禮觀念，但早期教會逐漸零散地看待聖餐與水禮為神祕的事情，[5]也有早期教會文獻引用 *sacramentum* 一字。譬如說，特土良（Tertullian）與居普良（Cyprian）。特土良在《論水禮》（*De Baptismo*）中，理解水禮洗去信徒的罪，從而走向永生，因此他稱呼水禮為「奧祕的浸浴」（*eadem lavacri sacramenti*、

[4] "Sakramente", *TRE* 29, 663-703.

[5] 有關神祕主義與聖禮關係的觀點，尤其是保羅的神祕主義與聖餐的關係，可參閱 Albert Schweitzer, Trans. William Montgomery, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 227-89.

「萬福奧祕的水」(*felix sacramentum aquae nostrae*) 和「奧祕的信心」(*fidei sacramento*)。[6] 不過，特土良卻沒有以同樣的理解看待聖餐為奧祕。[7] 因此，雖然特土良引用 *sacramentum* 解作「奧祕」，卻沒有發展一套今日神學上的「聖禮」的觀念。另一方面，安波羅修（Ambrosius）雖然也寫過《論奧祕》（*De sacramentis*）一書，這書在安波羅修 397 年死後才公諸於世，乃是對初受洗信徒的教導，包括水禮、堅信與聖餐的意義。不過，書中沒有對「聖禮」作出神學的建構。

到了奧古斯丁時期，由於前人已經對水禮與聖餐有零碎相關的概念，奧古斯丁就發展一套影響後世的聖禮觀。聖禮對奧古斯丁來說，乃是上帝恩典工作的記號（*Signa*）。奧古斯丁理解「聖禮」為「實體」（*res*）與「記號」（*signum*）之間的關係。奧古斯丁認為，我們只能透過記號來認識神聖的實體。因此，「記號，與神聖之物的關聯，稱為聖禮」（*Sign(a), quae cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur*）。[8] 奧古斯丁認為，上帝的神聖工作不可見，但透過可見具體的記號，信徒能夠透過作為記號的聖禮得着上帝的神聖工作。不過，對奧古斯丁來說，聖禮本身並無任何自身的意義，它作為記號，乃是透過上帝自身自由的工作，在信徒的生命上產生改變。

不過，建基於奧古斯丁的聖禮觀，「記號」與「神聖實體」（*res divina*）的距離變得愈來愈近。聖禮作為記號自身，逐漸發展一套本體上的神聖概念。

丁　小結

無論如何，本節要指出的是：有關奧祕的聖禮觀，甚至聖禮（*sacramentum*）一字本身乃是源於一種早期教會的歷史與神學詮釋的發

---

[6] Robert E. Roberts, *The Theology of Tertullian* (London: Epworth Press, 1924), 193.

[7] Roberts, *The Theology of Tertullian*, 198-99.

[8] Epistulae 138.7; CCSL 31B, 278.

展。基於早期教會對水禮與聖餐儀式的理解（例如認為水禮有洗去罪孽之用），在奧古斯丁的神學理論下，水禮與聖餐被理解為上帝神聖工作的記號。這「記號」與「神聖實體」之間的關係，造成日後聖禮作為奧祕的重要基礎。

這教會歷史傳統遺留下來的概念，並沒有充分在聖經基礎上建立起始點。因此，有關與聖禮相關經文的釋經與詮釋問題，我們不能不考慮這種歷史傳統因素。更重要的是，對於教會傳統的包袱，縱然是一個歷史悠久的傳統，作為基督更正教，不應只是一味附和，而是仍然需要回到一個批判的神學反省 —— 對這二千年傳統作反省，正是被譽為二十世紀最重要的神學家巴特（Karl Barth）的其中一個神學任務。

四　巴特：聖禮的去聖禮化

事實上，並非只有自由教會主張沒有奧祕的聖禮觀。二十世紀瑞士基督教神學家巴特也提出「聖禮的去聖禮化」（*Entsakramentalisierung der Sakramente*）。有趣的是，作為身處於歐陸、秉承近一千多年聖禮傳統的巴特，卻在他的巨著《教會教義學》（*Kirchliche Dogmatik*）中一反神學傳統，不認同聖禮本身具有奧祕性。巴特這觀點正正與自由教會的觀點不謀而合，甚至能夠為自由教會提供神學建構上的借鏡。[9]

有關巴特對聖禮的看法，我們大概只能參考巴特在《教會教義學》第四卷第4冊倫理部分中有關水禮的探討。《教會教義學》第四卷第4冊乃是「復和論」（*Die Lehre von der Versöhnung*）的倫理部分 —— 也就是「基督徒倫理」。巴特原先的計畫是：以「水禮」作為基督徒生命的開始，再以「主禱文」作為基督徒生命的進行，最後以「聖餐」作為基督徒生命的更新。水禮—主禱文—聖餐正是巴特復和倫理內容的三

[9] 不少學者也指出，巴特突破了傳統歐洲教會的觀點。例如可參 Michael Weinrich, "Karl Barths Sakramentsverständnis", Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950-1968): Vertiefung - Öffnung - Hoffnung, TVZ Theologischer Verlag Zürich AG, 2016, 467-486.

部曲。[10] 不過，可惜的是，巴特在世時沒有機會完成《教會教義學》的寫作。他只寫到主禱文的「願你的國降臨」就沒有再寫下去。因此，原本計畫寫有關聖餐的探討沒有出現。

不過，我們有理由相信，巴特對聖餐的看法，與他對水禮的神學定位是一致的。最少，按照巴特的理解，水禮與聖餐乃是同屬於基督徒倫理的部分 —— 作為基督徒倫理，言下之意，就是說，巴特認為水禮與聖餐乃是人的工作與行為，它們本身並非上帝的工作，而是人對上帝的回應。這正正是巴特「聖禮的去聖禮化」的神學觀點。因此，本文這段落將會探討巴特的水禮觀，從而以這水禮觀作為他對聖禮觀念的理解。[11]

首先，巴特清楚地強調：水禮本身並非奧祕（*Mysterium* / *Sakrament*）。巴特說：「水禮回應『奧祕』（*Mysterium*）—— 真正的『聖禮』（*Sakrament*）是耶穌基督歷史、祂的復活、聖靈的降臨。水禮本身並非奧祕，並非聖禮。」（KD IV/4, 112）[12] 巴特深知這主張與教會歷史的神學傳統有非常強大的逆向。不過，他仍然堅持這看法。正如前文強調，巴特並非自由教會的信徒，並自小身處於歐洲改革宗教會的傳統，為何巴特明知這看法與他身處的教會傳統不相同，也沒有如李文耀所指的「普世性對話性」，但他仍然建構出一套去聖禮化的聖禮觀呢？無他，神學反省的重點正是對上帝之道的反省，對於教會傳統以及普世對話，這些都是較次要的。

巴特議論說，聖經中的「奧祕」（μυστήριον）與水禮或聖餐沒有扯上任何關係。巴特更強調，拉丁文 *Sakrament* 一詞乃是後尼西亞時期

---

[10] Hans-Anton Drewes, Eberhard Jüngel, "*Vorwortzur: ersten und zur zweiten Auflage*," in Karl Barth, *Das Christliche Leben*, 7-8.

[11] Eberhard Jungel, "Zur Kritik des sakramentalen Verstandnisses der Taufe," in *Verhandlungen der Landessynode der Evagelischen Landeskirch in Baden*, Ordentliche Tagung vom April 1969 (Karlsruhe: Evangelischen Oberkirchenrat, 1969), 34-35.

[12] 原文：Die Taufe antwortet auf das eine «Mysterium», das eine «Sakrament» der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.（KD IV/4, 112）

才開始出現的神學概念，甚至，巴特指出 *Sakrament* 這概念借用了當時希羅偶像文化的影響 —— 透過儀式來導致神明的臨在。巴特說：「『聖禮』（*Sakrament*）不停以基督教神學的語言掛上 μυστήριον 這字的意思（但這不是源於新約聖經，卻是源於希羅神祕宗教的語言）。如此，奧祕（μυστήριον）= 偶像神明的再現 = 施恩具（*Gnadenmittel*）。」（KD IV/4, 120）[13] 當然，巴特提供了非常詳細的聖經詮釋基礎，並提供長達二十多頁有關反對水禮奧祕化的聖經考慮。[14] 巴特認為，相比起歷史傳統的考慮，聖經基礎更是神學建構與反省的首要元素，巴特仍然以 *Scriptura sui ipsius interpres*（KD IV/4, 121）的原則作為整個聖禮神學以及的理解上帝奧祕的重要基礎。[15]

不過，雖然巴特提出去聖禮化，但是巴特並沒有反對「奧祕」本身。巴特沒有反對，聖禮乃應該以上帝的奧祕作為起始點。任何奧祕都應以上帝自身作為基礎。不過，巴特強調，上帝本身就是奧祕，並且在基督耶穌以及祂的聖靈中彰顯其奧祕。因此，某程度上說，從宏觀的角度看，聖禮必然是源於耶穌基督的工作。不過，這不代表說聖禮本身就是奧祕，或聖禮的奧祕性不在於聖禮發生的一刻，而是它的源頭。巴特

---

[13] 原文：«Sakrament» bekam in der christlichtheologischen Sprache unaufhaltsam de–nicht aus der neutestamentlichen, wohl aber aus der Sprache der griechisch-hellenistischen Geheimreligion sich ergebenden–Sinn von μυστήριον = Vergegenwärtigung des Kultgottes = Gnadenmittel.（KD IV/4, 120）

[14] 詳情參 KD IV/4, 121-141.

[15] 對於巴特如何理解聖經與傳統之間考量，以下是巴特的精彩想法：Jener Tradition zu widersprechen ist Eines: wir halten es für geboten, das an dieser Stelle zu tun. Der heiligen Schrift zu widersprechen, wäre ein Anderes, das uns verwehrt wäre. Von unseren bisherigen Erwägungen über den Grund und das Ziel der Taufe her, bei denen wir uns ja auch schon möglichst nahe an das im Neuen Testament erkennbare Verständnis der Taufe gehalten haben, sind wir allerdings nicht darauf gefaßt, sie von dorther als Mysterium bzw. Sakrament verstehen zu müssen. Im Gegenteil: von dem her, was uns gerade im Neuen Testament als Grund und Ziel der Taufe erkennbar wurde, können wir nur mit dem gewissen Vorurteil an die Frage nach ihrem Sinn herantreten: er möchte auf alle Fälle als der ethische Sinn einer freilich von Jesus Christus herkommenden und ihm entgegeneilenden, aber echt und recht menschlichen Handlung zu verstehen sein.（KD IV/4, 118）

說：「我的反題沒有反對上帝是奧祕。上帝自己就是一切受造性事工的『第一個作者』（*auctor primarius*），以耶穌基督的工作與聖道，透過聖靈在見證祂的羣體中的施展獨特的自由主權行動 —— 因此，同樣在水禮之中。」（KD IV/4, 116）[16]

因此，巴特強調，任何教會的行動都是源於上帝的工作 —— 這是上帝的工作 —— 正正基於基督論以及基於這基督論的聖靈論的基礎上。這正是教會奧祕的源頭。在這角度下，聖禮（無論是聖餐抑或水禮）正是基於這一點。因此，巴特不是反對聖禮作為奧祕（巴特在水禮觀的起始點正是「聖靈的洗」（*Geiststaufe*），而是反對聖禮「本身」作為奧祕。何謂「聖禮本身」？巴特認為，歷史傳統的聖禮觀將人所促成的儀式（餅、杯、水）理解為奧祕的起始，儘管深信這是（如奧古斯丁所言）上帝奧祕的標記，但畢竟整個奧祕的起始點乃是人所啟動進行的聖禮儀式。因此，上帝的奧祕工作成為了被動的配合。如此，人的工作帶動着上帝的工作，人的工作決定了上帝工作何時發生 —— 這正是巴特所謂「聖禮作為奧祕本身」的意思。這也是巴特反對聖禮奧祕化的原因。

如果李文耀強調「聖禮提醒我們，關係的建立需要一個本體的基礎（ontological ground）」，那麼這「本體的基礎」不應該是聖禮本身，而是耶穌基督自己。因此，巴特認為，耶穌基督才是真正的聖禮。正如研究巴特水禮神學的雲格爾（Eberhard Jüngel）所言，[17]「耶穌基督是唯一的聖禮」（*Jesus Christus ist das eine Sakrament*）。[18] 因此，無論是水

---

[16] 原文：Mit dieser Gegenthese kann und soll natürlich nicht bestritten werden, daß Gott, als solcher der auctor primarius alles geschöpflichen Geschehens, im Werk und Wort Jesu Christi durch den Heiligen Geist im Besonderen der freie Herr des Tuns der ihn bezeugenden Gemeinde und so auch ihrer Taufe ist.（KD IV/4, 116）

[17] 參考 Eberhard Jüngel, "Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe" *Barth-Studien*, Mohr Siebeck, 2003, 291-94; Eberhard Jüngel, "Zur Kritik des sakramentalen Verständnisse der Taufe" *Barth-Studien*, Mohr Siebeck, 2003, 295-314.

[18] Eberhard Jüngel. Das Sakrament - Was ist das?, Freiburg/Basel/Wien 1971, 50

禮或聖餐，它們的聖禮性或奧祕性應該回歸上帝自己的行動，更具體的說，一個非人手導致的上帝行動 —— 不是人所運作的水帶來上帝的工作與赦罪，也不是人手所運作的聖餐儀式帶來基督的臨在，而是首先、首要地先出現上帝自己的自由工作，才去理解水禮以及聖餐的奧祕性。上帝工作與人的工作兩者的次序乃是不能逆轉的。

因此，巴特所建構的水禮觀，正是將人所經營的部分從這上帝的奧祕分開，將「上帝的」與「人手所作」的從奧祕中作出一個清晰的分類。若然我們根據巴特在《教會教義學》中對水禮的看法，以及他其後把《教會教義學》尚未出版的餘稿輯錄成《基督徒生命》（*das Christlice Leben*）一書，書中對水禮有兩個層面的探討，作為上帝工作的「聖靈的洗」（*geistliche Taufe*），以及作為人回應的「水禮」（*wassertaufe*），可看出巴特強調，這兩件事乃是同一件事的兩面。不過，首先的仍然是上帝聖靈的洗，這是上帝的奧祕所在。人手運作的水禮乃是作為倫理的回應。水禮建基於作為上帝聖禮工作（奧祕！）的聖靈的洗，以及作為人回應上帝工作的水禮。總的來說，巴特不是反對奧祕，更沒有反對傳統聖禮觀的奧祕基礎，而是反對：聖禮本身作為一種獨立的奧祕事件。

因此，李文耀認為，反對奧祕性的聖禮就是不相信奧祕，或斷定非奧祕的聖禮觀沒有深切的神學基礎與考慮，這說法似乎有欠準確。總的來說，巴特的神學正正做了一個極標準的模範。作為神學家，巴特擁有一種「生於傳統、卻審視傳統」的神學態度，並且以聖經的考慮、歷史的深度重新思考傳統的聖禮神學。巴特更重新為聖禮的奧祕作出更深層次的本體定位 —— 奧祕必需回到上帝自身，而非任何人手運作與啟動的世間儀式。因此，筆者認為，整個討論的關鍵在於一個更深層次的問題 —— 上帝的奧祕如何在基督論以及聖靈論的基礎上，與水禮與聖餐有所關連，以及建構出一套（如李文耀所言）具有普世對話性的神學。

五　基督徒生命作為聖靈廣義的奧祕：回應李文耀的觀點

誠然，本文仍然嘗試與李文耀一文作出建構性的對話。正如上文所指出，自由教會的聖禮觀雖然反對奧祕源於聖禮自身，但其實並非反對奧祕本身。甚至，筆者認為，這自由教會的奧祕性其實以一種更宏觀、廣義的聖靈論作為基礎。[19] 作為人手所作的聖禮儀式，它雖然本身並不具備奧祕，但自由教會強調，基督徒生命（Christian life）本身已經處於「在聖靈裏」的奧祕之中。因此，在基督徒生命之下，聖禮儀式無需被理解為自身具有上帝奧祕的本質。因此，以下是筆者嘗試為自由教會的「去聖禮的聖禮觀」建構一種具對話性的神學嘗試。

甲　簡約的聖靈

李文耀指出：「自由教會傾向認定只要有一套能幫助自己認識福音和實踐使命的神學理解便足夠，盡量化繁為簡。」「在神學上採取極簡主義（theological minimalism）的態度是自由教會的一個普遍傾向。」筆者認為，自由教會所謂的「極簡主義」並非純粹滿足實用、欠缺深度的膚淺態度。所謂的「極簡主義」（minimalism），其實是福音派教會深受加爾文神學影響的聖靈論。這正是自由教會神學精髓：以廣義的聖靈論理解上帝的同在（*Gegenwart Gottes*）。 聖靈是簡約的。因為上帝聖靈是上帝與人的直接聯合 —— 惟有上帝自己才是上帝與人之間的媒介（Medium）。因此，自由教會在這聖靈論下，並不需要奧祕的聖禮作為上帝神聖工作的媒介。當然，聖靈作為基督耶穌的靈仍然回到耶穌基督作為獨一的奧祕。事實上，聖經多次提及耶穌基督作為奧祕。「基督的奧祕」（弗三4）；「充分認識神的奧祕，這奧祕就是基督」

[19] 誠然，自由教會（特別是福音派教會）理解聖靈作為上帝與人的直接橋樑乃是偏向加爾文的神學。因此，加爾文的聖禮觀正正強調聖靈的工作。不過，由於篇幅所限，本文不詳細探討加爾文如何以聖靈論保存「聖禮」的奧祕性，卻同時掙扎於不太贊同傳統的聖禮觀。這正造成加爾文聖禮觀發展是搖擺不定的原因。

（西一27）。這種而聖靈為基礎的神學，並非否定上帝的奧祕，而是認定：世上沒有其他奧祕，除了上帝自己。

乙　聖靈論以下的人的回應

在這聖靈論的基礎上，自由教會理解聖禮為人的回應 —— 水禮是人回應聖靈的洗，也是順服上帝的命令（太二十八19）；作為紀念的聖餐乃是人遵行基督紀念的吩咐（路二十二19）。不過，筆者認為，這不是說這兩項工作不存在上帝的工作與奧祕。在聖靈同在的基督徒生命下，任何人的工作都必然建基於聖靈的基礎上。因此，自由教會其實沒有將奧祕刪去，而是將奧祕置放在一個更廣義的聖靈論基礎上。就此而言，自由教會不是反對「聖禮的同在」（sacramental presence），而是以更深層次的「聖靈同在」（pneumatological presence）去取代，即耶穌基督的靈之同在。筆者認為，這做法的好處是沒有將聖餐或水禮奧祕化，而是理解聖餐與水禮作為基督徒生命的部分，在這廣義聖靈同行的基督徒生命內，重新在奧祕中將上帝的工作以及人的工作更清晰的分類。奧祕乃是上帝聖靈，而非物體化或人所運作的奧祕。事實上，李文耀所提出潘嘉樂（Pinnock）的觀點比較吻合。正如李文耀引用潘嘉樂說：「聖禮是有功效的，但不是由於禮儀操作本身具有任何的法力。聖禮是不會自動運作的。由始至終，聖禮是聖靈的臨在、人在其中以信心回應的事件。」

丙　有關普世對話性的問題

最後，筆者認同李文耀所說，自由教會的神學建構需要一定程度具有普世對話空間。他指出：「在排他性強烈的思維支配下，教會就難於跟其他宗派人士展開真誠的對話，結果是繼續維持各有各做，各自各精彩的局面」。李文耀更認為，「嘗試採用『聖禮』的神學語言去解說三一上帝、創造、教會、洗禮與聖餐等各個方面。自由教會若要與普世的教會接軌，轉變是不能避免的，除非我們劃地為牢，繼續自以為

是。」筆者認為，「排他」、「自以為是」、「劃地為牢」等態度固然不要得，但是，這並不代表說，自由教會需要放棄自身非聖禮化的聖禮觀。事實上，堅持自身立場與普世合一並沒有衝突。所謂「普世合一」並不意味改變立場，甚或改變自身神學的奠基石，與普世教會接軌並不代表需要放棄自身對聖餐奧祕的看法。普世合一乃是溝通與對待與己不同的態度。因此，無論是大眾或小眾，擁有二千年傳統抑或幾百年歷史，主流或非主流，普世合一從來並不打算磨掉個別神學立場的形狀，從而倒進某一大多數的框架內。因此，筆者認為，聖禮的奧祕性並不是進入普世合一的門檻。

六　結語

筆者欣賞李文耀對神學與實踐的執着與堅持，他對自由教會的批評，實在源於對教會實踐的重視。事實上，回到教會實際場景，可能一如李文耀所說，個別堂會對其他聖禮的態度是排他、自以為是、劃地為牢。這確實是一個具體的實踐問題。不過作為神學討論，筆者仍然堅持，自由教會並非站在一個沒有神學基礎的空洞。正如本文所論證，傳統教會對「奧祕」與「聖禮」的神學關聯並非直接源於聖經文本，而是歷史上的神學詮釋與建構。筆者也引用巴特的神學作為示範，展現神學家如何站在傳統與宗派觀念更高的層次，思考聖禮奧祕的本質 —— 這奧祕的本體性不應該是聖禮自身，而是耶穌基督自己。因此，筆者證明，自由教會反對聖禮的奧祕性，並非反對奧祕本身，而是以加爾文改革宗的聖靈論作始，將奧祕理解為聖靈同在的基督徒生命。因此，筆者也建議，自由教會的普世對話開始從這一點開始 —— 不是刪去自身對奧祕的立場，而是重新以這聖靈論基礎下的廣義奧祕建構一種具普世對話性的聖禮觀。

撮　要

本文回應李文耀的〈在自由教會裏重拾洗禮和聖餐的奧祕性 —— 幾位福音派學者的嘗試〉一文，盼望透過具建設性的神學對話，反省及重置自由教會與傳統奧祕聖禮觀的關係。本文一開始探究聖禮奧祕性的聖經基礎，提出奧祕（Μυστήριον）一字在聖經中的意義，以及聖禮（*sacramentum*）這概念在早期教會歷史中如何誕生 —— 藉此強調「聖禮」這概念乃是形成於具歷史因素的神學釋經。第二部分是巴特的聖禮神學。巴特的聖禮神學具有兩個重要意義：（1）巴特的去聖禮化為自由教會展現一套出非聖禮觀的神學基礎；（2）巴特的聖禮神學也是一個極佳的神學參考，展現出神學家的神學思考如何不應該傳統性或所謂「普世性」所局限。本文嘗試指出，所謂「普世性」不是跟從大多數，而是剛相反，在對話中展現自身的立場與不同。

ABSTRACT

This essay aims to respond Dr. Lee Man-yiu's recent paper "Rediscovering the Mystery of Baptism and the Lord's Supper in the Free Churches: Several Attempts by the Evangelical Scholars" and through a constructive theological dialoguge, reflect and relocate the sacramental theology of free church in relation to the traditional thought of mystical sacraments. This essay begins with a biblical word study of the word Μυστήριον and the historical development of the concept of *sacramentum* — it argue that the tradition conception of sacramentum is based on a theological exegesis of the early church. The second part of the eassy is an introduction of the sacramental theology of Karl Barth, which brings two significances: 1. Barth's *Entsakramentalisierung der Sakramente* provides a solid theological foundation for free church. 2. The theological reflection of Karl Barth demonstrate a good example, how a theologian do theology without any constraint of "the traditional" or so-called "ecumenism". This essay tries to argue, "ecumenism" does not simply follow the majoriity, but, in constrast, engage in a theological dialogue without giving up the theological stand and difference.