教牧論文系列

三一神與聖徒群體

如何在三一神的亮光下回應後現代主義對基督教信仰的衝擊及從事牧養工作

袁海生 著
建道神學院

袁海生博士全家合照

建道神學院教牧學博士

播道神學院道學碩士

播道神學院基督教聖工碩士

香港浸會學院文憑

袁海生博士自1984年神學畢業後，隨即加入香港華人基督會事奉迄今，並於1991年出任世界華福中心《教牧分享》及《今日華人教會》編委。現任香港華人基督會主任牧師、香港華人基督會聯會監督、播道神學院特約講師、《今日華人教會》編委。袁博士與妻子李秀群傳道同在香港事奉超過二十年，育有三名女兒。

三一神與聖徒群體

如何在三一神的亮光下回應後現代主義對基督教信仰的衝擊及從事牧養工作

袁海生 著
建道神學院

教牧論文系列

三一神與聖徒群體

——如何在三一神的亮光下回應後現代主義對基督教信仰的衝擊及從事牧養工作

作者 / 袁海生

編輯 / 傅曉恩 · 聶傑偉

封面設計 / 樂蜂堂設計印務

製作助理 / 李惠筠

出版者 / 建道神學院

香港長洲山頂道 22 號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

總代理 / 宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱72289號

電話：(852) 2782-0055 傳真：(852) 2782-0108

初版 / 2004 年 10 月

©2004 版權所有

Pastoral Dissertation Series

Theology of the Triune God and the Holy Community

A Critical Response to Postmodernism and Its Implication for Pastoral Theology

Author/ Yuen Hoi-san

Editors/ Fu Hiu-yan

Nip Kit-wai

Cover Design/ Busybees Group

Production Assistant/ Lee Wai-kwan

Publisher/ Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

Tel: (852) 2981-0345 Fax: (852) 2981-9777

Sole Agent/ China Alliance Press

P.O. Box 72289, Kowloon Central Post Office, Hong Kong

Tel: (852) 2782-0055 Fax: (852) 2782-0108

First Edition/ October 2004

©2004 All Rights Reserved

ISBN: 962-7997-68-4

目錄

教牧論文系列序 V

梁序 VII

許序 IX

自序 XI

第一部　三一神學的教義篇——從三一神學的發展看三一神的特性 1

第一章　引言——三一神學的重要性 3

第二章　新舊約聖經中的三一神觀 9

第三章　研究三一神學須留心的幾個詞彙 33

第四章　三一神學在教會初期的歷史發展 45

第五章　近代對三一神學的討論 75

第六章　小結 105

目錄

109 第二部 聖徒群體的牧養篇——如何在後現代主義的影響下從事牧養工作

111 第七章 三一神建立的聖徒群體

135 第八章 後現代主義對聖徒群體帶來的衝擊

161 第九章 對後現代主義文化的回應與批判

173 第十章 在三一神論亮光下的牧養工作

247 第十一章 結語

249 附錄

251 參考書目

教牧論文系列序

華人教會一向較為務實，可能至今仍有一些反智的傾向。從中國教會歷史的角度來看，上一代的牧者深受反智的傳教士影響，所受的神學教育也較多注重應用與實踐，並且對知識與學問抱懷疑的態度。不少上一代的傳道人堅持信仰與知識勢難兩存，信仰純粹是從聖經領受和屬靈操練培養得來的，而知識卻是屬世的，因此他們認為一般聖經學院的訓練已經足夠（甚至認為是非必須的）。

到了七十年代，愈來愈多華人牧者到海外接受高等神學訓練，隨後回到華人教會事奉。由於他們仍持守純正福音派的信仰，這反智傾向才漸漸被扭轉過來。時至今日，大部分華人神學教育都務求理論與實踐並重，去除了以前濃厚的反智味道。回顧這段歷史與同期的新派（自由）神學發展，我們才明白神藉著這反智的傾向，使華人教會不至於捲入現代自由派神學的漩渦，保守了華人教會福音派的特色。我們該為此感謝主。

然而，要維持神學理論與實踐並重並非易事，畢竟我們起步較西方慢二十年之多。要實現此理念，首先我們需要有受過高深神學訓練，同時具備豐富牧會經驗的師資；其次要在基本神學訓練課程（如道學碩士）之上，開始華人本土神學的探討與研究，作為華人教牧神學與教牧事工整合 (integration) 的基礎。感謝主，六年前當學院邁向百年院慶的重要里程時，我們便從主領受了新的異象——為華人神學教育再跨進一步，促進神學研究與教牧事奉的整合。

六年來，我們親眼看見神的工作，陸續實現原初的異象——教牧中心的成立、教牧學博士課程的開設和《教牧期刊》的出版，都是這異象的一點點成果。1999 至 2000 年度，一共有四位資深的牧者完成他們的教牧學博士課程，並把他們研究的成果呈獻給主，謙卑地公諸於世，祈盼能協助華人教會邁向二十一世紀，面對福音事工前所未有的挑戰。

這系列的論文都是由本院資深的教授督導、由華人教會資深牧者所作嚴謹的教牧神學研究及本土實地探討的結晶。它代表了我們對福音派信仰的持守，對後現代社會現象的觸覺及對新時代福音工作和牧養策略的建議。惟有當教會的牧者和領袖把這些同學多年來一邊牧會，一邊努力不懈地研究所得的結果與心得，活用在不同的教會實況時，我們所期望理論與實踐的整合才能圓滿。筆者誠意推薦此論文系列給每一位關心華人教會的教牧與領袖。

李耀全
建道神學院
教牧中心暨教牧學博士課程主任
2000 年 6 月 26 日
建道第九十屆畢業典禮

梁序

我很高興能以首批讀者的身分，向您推薦袁海生博士和他的論文著述。

袁海生博士是我欽仰的一位牧者，他兼具學者的智慧和牧者的心腸，一方面長時間在堂會忠心事奉，帶領香港華人基督會眾堂會有美好的發展；另方面又努力開闊視界，沈潛學問，敏銳而慎微地檢視教會現況，探索未來事工發展的機會。稱他為學者型的牧者，肯定是沒有過譽的。

約在四年前，袁博士跟我談起要撰寫一篇論文，以三一神論為根基，探討後現代文化對基督教會的衝擊，及堂會牧養工作當如何作回應。我對這個題目一則以喜，一則以懼。喜的是看到有學者在研究實用神學時，認真地檢視教義的規範性和指導性作用，而非純粹局限於心理學與管理學層面的資料應用；懼的是看到這個構想牽涉到三個不同的元素：三一神論的傳統建構與近代討論、後現代主義對文化和社會的影響，以及牧養工作的檢討和策略重訂，而要充分駕馭這三個元素並不容易（一般作比較的論文只有兩個元素）。不過，袁博士當時滿有信心地說他能應付，並詳細解釋將實用神學討論結合到教義神學之上的重要。我只好捺下憂慮，衷心盼望他能作出一個突破性的研究。

經過多年來不屈不撓的努力，袁博士的研究成果終於問世，呈獻在上帝及眾教會面前。我在喜孜孜地翻閱這本超過十萬字的巨著

時，再三印證作者原本構想的洞見——我們確實要擬定今天的牧養策略，不能忽略社會與文化處境的轉變，故將牧養工作的再思扣定在與後現代主義的對話之上，是有迫切意義的。事實上，華人教會已有從思想和倫理層面與後現代主義對話的作品，其中關啟文、張國棟和駱穎佳等均有優秀的表現，但有關堂會牧養角度的正面回應則尚付闕如，袁博士的作品就彌補了這方面的缺環。而在回應後現代文化時，單從實用角度來考慮，肯定有所不足，即或援引幾節聖經而泛稱基督教怎麼看，也給人一種隨意的感覺。袁博士以三一論代表基督教，然後與後現代主義作對話，異同比較登時踏實多了。三一論、後現代主義，及堂會牧養，這三個元素構成的三角關係，成了本論文的骨幹；而將這三者併合討論，亦是它的主要價值所在。

正因作者立足於基督教信仰的一個核心教義之上，故此對後現代文化的審視更具批判性，強調其「異」過於其「同」，回應的態度亦是「脫俗」過於「媚俗」，防衛性意味較強，這與坊間鬆浮的實用神學論著，總是力圖使教會湊合潮流文化，顯然有所不同。此外，由於作者多年來從事第一線的堂會牧養工作，深刻了解堂會的功能和牧養的運作，所以不會像某些不吃「教會煙火」的學者般，奢言教會可以全盤拆毀舊建制，迎向新時代，而是具體細緻地討論堂會的崇拜、團契、牧靈、培育及宣教事工當如何調整配合。這種討論的層面是微觀的，外行者或有時不易發現作者的革新性建議；不過，我相信正是這種既踏實，又貼近現實的態度，使論文的成果更有應用的價值。

筆者在數年前說過，所有本地的教牧學博士研究，都擺脫不了實驗性質；但這樣拓荒闢路的特徵，卻又使研究者及其研究成果，顯得更難能可貴。我恭賀袁海生博士有此研究成就，也深盼他在未來能在傳統與時代、牧養和研究方面，有更多整合的貢獻；我也為華人教會的實用神學研究祝禱，以信心的眼睛，窺見一個莊稼發白、碩果纍纍的偉大景象。

梁家麟
建道神學院研究教授
2004 年 5 月 12 日

許序

華人教會的牧者一向被實際的事工佔據了大部分的時間，因此他們很少有機會作神學反省。這情況雖是現實，但並不理想，因為事奉不能脱離神學的基礎，否則便容易隨波逐流。因此，牧者若為了反省與調校事奉的方向而自修或進修，最終都是教會的祝福。從袁海生牧師這篇內容充實的論文中，可見他顯然已達到進修的目的。

在本書中，作者首先為三一神的教義作詳盡的解釋，然後才從這基督教的核心教義，建立教會事奉的重點與模式。袁牧師集合了具權威性的聖經研究、歷史神學、系統神學的結論，使讀者能全面認識這教義。而本書包含的多元進路及仔細的研究內容，更是華人教會一個難得的豐富資源。再者，袁牧師從動力而非靜態的角度來探討三一神教義，確有其可取之處，因為神本身並非靜止，而是繼續有其作為。這進路較易將教義應用在生活與事奉上，縮窄了教義與實施 (praxis) 的鴻溝。另一方面，作者將討論重點放在「三位格」上，以突破西方神學所強調的「一體」，是一個值得嘗試的進路。當然，如何在神學討論上，如基督的「神人二性」、三一神的「三」而「一」等弔詭性課題上維持一個合宜的平衡，以致不會顧此失彼，將永遠是神學家的挑戰。

時代不斷改變，神學也應該針對時代的需要與特色作出適當的回應，希望最終將這一代人帶到神面前。「後現代」是否一個獨特的主義，至今仍然眾說紛紜。但如作者所說，二十世紀後期出現了

一些特別的現象，如崇尚自然、高舉自我的感受與參與、不強調絕對真理的解構式思想，卻是不容置疑的。事實上，教會應當對牧養方面作一個較全面的神學反省，否則會在片面的調整上，漸漸失去自己的方向，或被社會邊緣化，最終削弱了見證的使命。本書在教會的敬拜、栽培、團契、見證等四個基本功能的實施上，都為教會開拓了一條新路，這努力是可嘉與可佩的。但願神使用袁牧師研究的結晶，成為教會的祝福。

許道良

播道神學院前任院長

自序

本書的中、英文名稱顯示的重點略有不同，這是我刻意安排的。「三一神與聖徒群體」的重點，在於表達三一神與聖徒群體彼此間的關係。若以三位一體的神作為生命的源頭，教會不單能從祂的身上得著生命，並且能讓聖徒群體在每一天的生活中，都在神身上支取需要的力量。因為「離了祢，我們不能作什麼」。至於英文名稱中加入「神學」一詞，不單是要顯出這是一本與教牧神學有關的書，還要指出任何知識（包括牧者在牧養上所需的知識）都必須建基在三一神之上。

從本書的大綱中，讀者或許已留意到本書主要分成三大部分：三一真神、後現代主義，以及如何牧養聖徒群體。作為一篇教牧學博士的畢業論文，討論如何從事聖徒群體的牧養工作是理所當然的，但為何要討論「三一神」與「後現代主義」呢？記得幾年前，我剛開始修讀教牧學博士課程，偶然有機會與一位傳道人談及「三位一體」的問題。誰知他的反應是：「三位一體，這是一些很深奧與神祕的道理，是我們不能明白與解釋的。」那傳道人的反應使我感到很詫異，「三一上帝」既然是每一個信徒所敬拜、事奉與傳講的對象，為甚麼我們不渴望更深地去認識與談論祂？從那時候開始，我就希望有機會能從聖經神學、歷史神學、系統神學，甚至哲學的角度，去為傳道人、神學生、信徒領袖，甚至基督徒老師搜集一些有關三一神的材料，以期能幫助他們更深入的認識我們相信的對象。另一方面，這本書亦涉及後現代主義的探討。坦白說，從前

我不太了解當代某些學說、某些人類現象與社會行為背後的意義。但自從有機會接觸後現代主義的學說後，就發現原來其中不少學說、現象與社會行為等，都是後現代文化衝擊下的產物。我們今日的社會、信仰、價值觀、行為就正受這種文化的影響。假如說我們的牧養工作不能脫離我們的生活處境，那麼三位一體的神及其特性，就正好成了我們牧養的基礎，讓我們在這後現代文化衝擊下的社會中完成牧養工作。

2001年對我來說，原本是充滿著期待與興奮的一年。它除了是一個新世紀的開始，更是我事奉了十多年以來，第一次向教會申請進修年假，目的是要真正放下工作，做一些我喜歡的研究，特別是要完成我的論文。但誰知就在2000至2001年期間，我的大妹妹——美蓮，經過長時間的求醫還不能確定患上甚麼病症，後來，終於診斷她所患的是末期胃癌，並且已經擴散。這不單是晴天霹靂的消息，還打亂了我所有的進修與寫作計劃，因為及後的大半年，我都將大部分的進修年假用在支持家人、陪伴妹妹及協助她就醫的事情上。起初，心裡對神有些埋怨，慨歎為甚麼要和我開這麼大的玩笑：既讓我放進修年假，卻不讓我專心學習與寫作；後來我才明白，這原來是神更深的恩典，因祂讓我把時間用在更重要及更有意義的事情上。眼看提交論文初稿的「死線」快將臨到，自忖已無法趕及完成，正思量是否要申請延期畢業時，神卻滿有恩典地將正在癌症中受苦的妹妹接去，留下大概兩個月的時間讓我為論文作最後的衝線。記得在妹妹離世之前，她為了安慰我們，曾對我們說：「你們很快就會把我忘記。」就因這句說話，我決定在這裡記下這經驗，以作為我對妹妹的懷念。在妹妹的安息禮拜程序表中，我曾寫了以下兩句說話，就是：「臨別訴依依，翹首永恆時。」由於我們相信的三一上帝是那麼真實，故此雖然在地上我們會分離，卻能期待他日在永恆中團聚於上帝的腳前。

另外，我希望藉此論文的出版，多謝一些在我生命中做了不少美好工作的人。我要多謝許道良牧師，因他在我多年牧會的生涯中給予很多支持。而且，我早年受教於許牧師，是他那清晰、穩固的神學思想及常存開放的哲學批判態度，為我奠下良好的神學基礎。此外，我要衷心感謝李耀全牧師，全因李牧師給我的的勇氣、鼓

勵，我才有機會參與這教牧學的進修課程。同時，我要多謝梁家麟牧師，多謝他在這博士論文中給我的指導。起初我以為歷史才是梁牧師的「強項」，但在短距離的接觸後，才驚訝他在神學知識上的淵博，而且，他嚴謹的治學態度，亦成了我很好的榜樣。此外，我還要多謝我的父母袁汝容牧師、師母，因他們在我事奉的道路上，給予我很大的支持與鼓勵。我也很多謝我的太太及女兒，給我很大的事奉空間。最後，我當然不能忽略在過去二十年，一直為我提供事奉機會的香港華人基督會，特別是與我一起同心事奉多年的同工與執事。多謝過去多年來同工對我的支持與忍耐，我為執事對同工的愛護與慷慨感謝神，因為他們不單給我時間及假期進修，並且全數支付我這五年修讀教牧學博士課程的學費。踏入2004年8月，我在香港華人基督會的事奉剛滿二十周年。謹以此書獻給一家這麼包容與愛我的教會。願她在三一真神的眼中，被視為又忠心又良善。阿們。

袁海生

第一部

三一神學的教義篇

從三一神學的發展看三一神的特性

第一章

引言

——三一神學的重要性

就如葛倫斯 (Stanley J. Grenz) 所說：「在基督教眾多有關神的知識中，我們相信最難掌握的莫如神的『三位一體』。但同時，就現今我們所能知道的，就是在基督教的認信中，再沒有別的一個比我們對神的『三一性』的認信更接近神的神祕的核心。」[1] 雖然只是一句簡單的說話，卻一語道破了研究三一神學的艱辛與重要。我們之所以說研究三一神學是艱辛的，是因為三一神學是直接談及神自己。每當我們愈接近神時，就愈接近神的神祕性。而我們之所以說研究三一神學是重要的，主要基於下列幾個原因：

一、三一神學曾在基督教中引起激烈爭論

基督教信仰乃是繼承猶太教一神信仰的傳統，堅信宇宙中只有一位上帝。[2] 不過，到了耶穌基督出現之後，情況立刻起了變化。耶穌基督在十字架上受死與復活之後，就被當時跟隨的人稱為主、稱為神。按當時初期教會的情況來說，愈提高耶穌基督的地位，就愈激化三位一體的問題。再加上五旬節後聖靈的降臨，就更有需要解決三位一體的問題。究竟神是一位、三位，還是三位一體呢？這就成了初期教會信徒激烈爭論的內容。他們要求將信仰中的三條纜索絞在一起——即一神主義的傳統、對耶穌主權的認信，及聖靈臨在的經驗。[3]

---

[1] Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1994), 69.

[2] 江丕盛：〈三位一體的上帝〉，《今日華人教會》第161期（1992年10月），頁39。

[3] Grenz, *Theology for the Community of God*, 70.

二、三一神學是教會歷史中最廣受關注的課題

雖然有關神的「三一性」的爭論始於教會初期，但問題很早就獲得處理。在主後 325 年的教會第一次大公會議——尼西亞會議，以及主後 381 年的教會第二次大公會議——君士坦丁堡會議中，不少關於這課題的爭論就得到解決。例如：在尼西亞會議中，就肯定了基督的完全神性；在君士坦丁堡會議中，教會亦同意亞他那修 (Athanasius) 的看法，接納了聖靈的完全神性。[4] 雖然有關三一神學的真理，大概在公元四世紀已有大致的定論，然而卻沒有減低歷代神學家、哲學家、教牧人員研究這課題的興趣。即使到了今天，仍然有人願意花時間去討論和研究。就如中世紀的奧古斯丁 (Augustine of Hippo)、阿奎那 (Thomas Aquinas) 與啟蒙時代的士萊馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 等，都是討論三一神學的大師；甚至到了二十世紀，有關三一神學的討論熱潮仍然沒有減退，當時不少主要的神學家如巴特 (Karl Barth)、潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg)、曾格魯 (Eherhart Jüngel)、莫特曼 (Jürgen Moltmann)、拉納 (Karl Rahner) 與畢敦求 (Norman Pittinger) 都曾特別探討這方面的教義。[5]

三、三一神學使基督信仰從其他信仰中分別出來

今日世界流行的思想是全球化(globalization) 與共融 (syncretism)。這樣的觀念用在宗教方面會遇到一定的阻力，因不同宗教的信徒都會為自己獨特的信仰而委身。那麼，究竟甚麼能讓基督教從其他的宗教信仰中分別出來呢？我們相信其中一個能使基督教具獨特性的因素，就是「三一神論」了。首先，三一神論能使人明白基督教與無神論 (Atheism) 的分別。三一神論很清楚地向世人宣告，

---

[4] Grenz, *Theology for the Community of God*, 76-77.

[5] Millard J. Erickson, *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 13.

這世界有神存在。其次，三一信仰亦能把基督教與泛神論 (Pantheism) 區分。泛神論的錯誤在於以為「神除了在人的意識之中，祂並沒有位格的存在的。」[6] 但三位一體的真理卻清楚指出，神是一位有位格的神。此外，三一神學亦讓人能分辨基督教與萬有在神論 (Panentheism)。萬有在神論的問題在於破壞了神的合一性，但三一神學卻清楚宣告在宇宙間只有一位神。同時，三位一體的信仰亦使人了解基督教與其他一神信仰 (Monotheistic religions) 如猶太主義、伊斯蘭教、獨神主義 (Unitarianism) 的分別，因為三位一體論相信的神，是一位有三個位格的神。再者，三位一體論又將基督教與自然神論 (Deism) 區分出來。自然神論雖然承認神是宇宙的創造者，但它的錯誤在於相信神對世界來說是一位「缺席」的神，祂只能靠第二因工作。三一神論卻指出，神對世人來說是「在場」的，因為三一神論其中所說的就是道成肉身、中保與救贖等問題。[7] 最後，三位一體的真理亦使基督徒從信奉「唯尊一神論」(Henotheism) 中分別出來。因為「唯尊一神論」不單相信一個聖神，同時也不否認有其他神的存在；相反，基督徒則只相信他們的獨一真神，單敬拜他們的主。[8]

四、三一神學是基督教信仰的開始與結論

傳統上，三位一體的教義多放在基督教神學典籍的開首。其中一個主要原因，是基督教的神學書籍受基督教信經的影響甚深。由於信經一般是以宣告人對神的信仰為開始，因此神學家在著書時就很自然地按照這模式，將有關神的教義放在全書的開頭。就以阿奎那與巴特為例，當阿奎那在寫《神學總論》時就認為，神學應該從神

---

[6] 伯特納 (Loraine Boettner)著，趙中輝譯：《三位一體》(台北：基督教改革宗翻譯社，1972)，頁 101。

[7] 伯特納：《三位一體》，頁 98、102。

[8] Peter Toon, *Our Triune God: A Biblical Portrayal of the Trinity* (Wheaton: Victor Books, 1996), 73.

的概念，尤其是「三一神論」開始。[9] 巴特亦將「三一神學」放在他五大冊的《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 中。[10] 然而，將三一神學放在基督教神學的開首，並不是處理「三一神學」與神學的唯一方法。士萊馬赫就是其中一位突破傳統的人。他對神學的看法是從人類共通的「絕對倚靠感」開始，然後再解釋為基督教所說的「絕對倚靠神的感受」。在他的《基督教信仰論》中，當他經過冗長的討論後，竟將三一神的教義，以附錄形式置於書末。雖然有人以為這樣的安排只是表明士萊馬赫視三一神學為他的神學的附錄，但有更多人認為，這樣的安排正表明「神學家對神最終的陳述就是這一點。」[11]

五、三一神學與基督教的其他教義關係密切

三一神學對基督教的重要性，不單在於它在基督教信仰中有超然的地位，更重要的是，三一神學作為基督教信仰的核心，與基督教的其他教義有著密切的相互關係。由於神學是有機的，因此一個人對某教義的看法，同樣會影響他對其他教義的看法。[12] 就以救贖 (Atonement) 為例，神是一位一體、三位一體或是三位三體？耶穌基督是與神同榮同尊、三位一體中的獨生子，抑或祂只是嗣子論 (Adoptionism) 中神所揀選的義者？這些不同的看法對救贖論絕對有重要的影響。「倘使上帝的位格是單一的，不是複數，那麼祂就祇是我們的審判者，而不能作我們的救主。」[13] 即使在救贖的過程中，神好像撒伯流主義 (Sabellianism) 所說的，只是以不同的形態來向

---

[9] 麥葛福 (Alister E. McGrath) 著，劉良淑、王瑞琦合譯：《基督教神學手冊》(台北：校園出版社，1998)，頁 302。

[10] Erickson, *God in Three Persons*, 13.

[11] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 302。

[12] Erickson, *God in Three Persons*, 26.

[13] 章力生：《上帝論》，系統神學 2 (香港：宣道出版社，1990)，頁 284。

人啟示與顯現，[14] 那麼耶穌基督的死，亦只是神以自我犧牲的行動來滿足祂自己的要求而已。此外，耶穌基督的真正身分，絕對會影響祂在救贖工作上所能為我們作的保證。因為只有那位本來有上帝的形象，和上帝有同等地位、同等尊榮的，才能使我們與上帝和好（腓二6～7）。[15] 若耶穌只是神揀選的義者，那麼耶穌基督救贖的獨特性與其保證，就會產生很大的疑問。

六、三一神學對基督徒的生活與經驗帶來重大影響

研究三一神學之所以重要，是因為這對許多基督徒的信仰生活與經驗多少都有影響。以每一位基督徒均應參與的集體敬拜為例，究竟基督徒的敬拜對象是誰？應以父神、子——耶穌基督，還是以聖靈為中心？又或是三位一體神的所有位格呢？既然神的三個位格在存在、能力、聖潔上同等、同榮同尊，那麼我們是否應同時敬拜這三個位格，而不應過分強調某一方面呢？[16] 又以教會中信徒的肢體生活為例，若人是按照神的形象與樣式被造，那麼這形象與樣式是指父、子、聖靈，還是三位一體的神而被造？究竟三位一體的神對信徒的肢體生活有甚麼影響？這些信徒的生活與經驗，其實都與三位一體的真理有直接的關係。

---

14 章力生：《上帝論》，頁257。

15 章力生：《上帝論》，頁284。

16 Erickson, *God in Three Persons*, 27.

第二章

新舊約聖經中的三一神觀

「三位一體」(Trinity) 這名詞雖然沒有在聖經裡出現，但既然聖經是神唯一成文的啟示，故當我們討論到神的真理—「三位一體」的信仰時，就不得不先回到新舊約聖經中，去看看聖經對這問題的看法。

一、舊約的背景

(一) 在漸進啟示中研究舊約三一神觀的應有期望

假若初期教會一些主要的解經家的看法——「新約隱藏在舊約之內，舊約藉新約啟示出來」；或「在舊約中潛伏的是新約，在新約中公開的是舊約」[1]——是對的，那麼聖經啟示的本質是漸進的。故此，假若我們不能從新約尋找到完全成熟 (full fledged) 與清晰的三位一體的教義，我們亦不能期望在舊約裡會比新約有更多的發現。[2]

(二) 舊約中的一神思想

即使聖經的啟示是漸進的，但在舊約裡有一個思想十分清晰，就是神是獨一的真神。就因這思想，第一世紀絕大多數的猶太人均反對基督教。由於猶太的「一神主義」十分強調耶和華的合一性與獨一性，以致未能容納耶穌基督這個人是神完全「自我啟示」的宣稱。[3]

對於神是「獨一的」這思想，舊約聖經中很多經文均有論述。其中較為清楚的要算是出埃及記二十章 1 至 4 節，及以賽亞書四十四章 6 至 8 節。那裡分別記載：

> 神吩咐這一切的話說：「我是耶和華——你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。除了我以外，你不可有別的神。不可為

---

[1] Toon, *Our Triune God*, 78.

[2] Erickson, *God in Three Persons*, 159.

[3] Toon, *Our Triune God*, 75.

自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。」 (出二十 1～4)

耶和華——以色列的君，以色列的救贖主——萬軍之耶和華如此說：「我是首先的，我是末後的；除我以外再沒有真神。自從我設立古時的民，誰能像我宣告，並且指明，又為自己陳說呢？讓他將未來的事和必成的事說明。你們不要恐懼，也不要害怕。我豈不是從上古就說明指示你們嗎？並且你們是我的見證！除我以外，豈有真神嗎？誠然沒有磐石，我不知道一個！」(賽四十四 6～8)

從以上兩段經文，我們可以看見下列幾個值得留意的思想：

第一，獨一神論的思想是相當清楚的。「除了我以外，你不可有別的神。」這是耶和華頒給以色列人十誡中的第一誡。這裡所說的「除了我以外」(עַל־פָּנָי [before my face]) 這片語其實是一個希伯來的習慣語，意思是「在我旁邊」(beside me) 或「在我之外加上」(in addition to me)。[4]因此，十誡中的第一誡的意思非常清楚，這命令就是要求我們只敬拜一位神，這神就是耶和華自己。當我們敬拜這位神時，不能在祂旁邊敬拜另一位神；或以敬拜這位神為不足夠，在祂之上或在祂之外再敬拜另一位神。

第二，由於舊約聖經的作者根本沒有其他真神存在的想法，因此，在舊約裡獨一神論的思想是可以面對挑戰的。在以賽亞書四十四章6至8節，不單重複提出獨一神論的思想——「除我以外再沒有真神」「除我以外，豈有真神麼，誠然沒有磐石，我不知道一個！」並且是用一個接受挑戰的態度，提出獨一神的思想。「自從我設立古時的民，誰能像我宣告，並且指明，又為自己陳說呢？」(賽四十四 7) 這裡的意思是，假若真的有其他神，如耶和華神一樣能「宣告、陳明、陳說的話，那麼就讓他宣告、陳說罷。」[5] 但事實上，除

---

[4] H.D.M. Spence and Joseph S. Exell, eds., *The Pulpit Commentary*, vol. I, *Gensis, Exodus* (McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984), 131.

[5] Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. III (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 170.

了耶和華以外再無別神。這節所用的動詞，其實是一些法律用詞，[6]是指一些法律上的訴訟，可見耶和華神在這裡為那些被稱之為神的預備了一個上訴的機會。但由於沒有其他神的緣故，因此，也不能把這些訴訟帶到這位真神的面前。

由此可見，以色列人不僅像「獨拜一神教」(Monolatry) 不崇拜別的神，也不僅像「唯尊一神論」(Henotheism)，在不否認其他諸神存在的情況下，自眾多神祇中特選一種來敬拜；相反，以色列人堅決肯定，真神只有一個，其他的神根本不存在。[7]

第三，以色列人敬拜的神不單是獨一無二的，甚至不能類比，[8]或根本沒有東西及個體能與祂作比較。[9]不少人讀十誡時，以為出埃及記二十章4至6節的第二誡重複了第一誡。但其實十誡中的第一誡是要強調神的獨一性，第二誡是要強調神的不可類比性。雖然聖經中有不少比喻用作幫助人去認識神的某些屬性，如聖經以牧人、父親來比喻神；但另一方面，當聖經強調神的獨一性時，卻強調神是不可類比的，特別是當人敬拜神時，就不能將神限制在任何形式之中，包括上天、下地和地底下、水中的百物，或用這些「可見的物質或圖畫去代表這神，或三位一體中的任何一位」。[10]否則，我們就會以塑像羞辱了神，用它們掩蓋了神的榮耀，或因塑像使我們迷了途，吸收了有關神的錯誤思想。[11]

有關神的獨一性，在舊約中主要是環繞著以下幾個思想來發展的。第一，神是宇宙的創造者 (Creator)；第二，神是宇宙的維持者

---

[6] Young, *The Book of Isaiah*, vol. III, 170.

[7] A. Deissler，馮谷譯：〈舊約中神（天主）的觀念〉，《神學論集》第5期（香港：香港真理學會出版社1970），頁296。

[8] 唐崇榮主講：〈「三一神學」講座〉，第二盒錄音帶（香港：中國教會研究中心，1989）。

[9] John D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, Word Biblical Commentary 25, (Waco, Tex.: Word Books Publisher, 1987), 145.

[10] 巴刻 (J.I. Packer) 著，林來慰譯：《認識神》（香港：福音證主協會，1980），頁35。

[11] 巴刻：《認識神》，頁36～37。

(Providential God)；第三，神是那位與人立約的神 (Covenantal God)。[12]

首先，我們可以按聖經的記載，得知宇宙萬物的起源是以一位全能、永在的設計者的存在為中心。這位全能者對祂的創造，是有計劃和目的的。宇宙、太陽系、地球，以及所有生物的存在，都是這位超智能的創造者所設計和計劃。[13] 作為宇宙的創造者，耶和華神並不如諾斯底主義 (Gnosticism) 所說，只是造成這物質宇宙的一個超自然個體 (Supernatural being)，或眾神中的一位小神 (a god)。相反，祂是那位至尊無上、自有永有的創造主，獨一的真神。

此外，耶和華神不單是宇宙萬物的創造者，還是保護者與維持者 (Preserver and Sustainer)。耶和華神不單創造了宇宙，還不斷透過自然與超自然的事件在其中工作。因此，耶和華神與宇宙的關係，並不如自然神論所說的是遙遠控制，是不在場與抽離的，是高高在天上而遠離祂所造的人的。相反，猶太人相信，耶和華神會不斷透過天使 (angels)、差派來的中介者 (mediator)，以及從天上來的使者 (heavenly messenger)，參與在祂的創造與屬祂的民之中。[14] 就因這緣故，先知以賽亞曾在以賽亞書四十五章 7 節中，代神作出這樣的宣告：「我造光、又造暗，我施平安、又降災禍，造作這一切的是我耶和華。」

最後，耶和華神不單是這宇宙的創造者與維持者，更是那位與人立約的神。神作為立約者，不單創造與維護這宇宙，並且揀選以色列民成為祂的百姓，進入一種「聯盟、互相負責或安排」的「盟約」(covenant) 關係中。[15] 就如申命記二十六章 18 至 19 節所說：「耶和華今日照他所應許你的，也認你為他的子民，使你謹守他的一切誡命，又使你得稱讚、美名、尊榮，超乎他所造的萬民之上，並

---

[12] Toon, *Our Triune God*, 74.

[13] 葛蘭麥可琳 (G.S. McLean)、羅傑奧克蘭 (Roger Oakland)、萊利麥可琳 (Larry McLean) 著，晚甦譯：《創造論的明證》(香港：宣道出版社，1999)，頁 4。

[14] Toon, *Our Triune God*, 74-75.

[15] 彭巴頓 (Barton Payne)著，黃漢森譯：《舊約神學》(香港：種籽出版社，1987)，頁 105。

照他所應許的使你歸耶和華——你的神為聖潔的民。」這樣的約，不單強化了耶和華神與祂的百姓的關係，同時使那些生活在外邦人世界中的猶太人認識到耶和華是獨一的真神。

(三) 舊約中的神包含隱藏的眾數

舊約強調的是「一神主義」；但同時我們亦可以看見三位一體的真理，在人類思想發展尚屬早期的時候是不可能啟示出來的，否則只會導人朝向「多神主義」。事實上，有關三位一體的概念，是在耶穌基督道成肉身，及五旬節聖靈降臨時才清楚顯現的。雖然在舊約中，我們找不到三位一體的真理的啟示，然而可以看見舊約的神是一位深不可測、隱藏的神，在祂裡面有一眾數隱藏其中。[16] 現簡述如下：

甲、在描述神的數目時出現的鐘擺現象

雖然舊約中清楚描述了神的獨一性，但在不少經文中，當談到神的數目時，就似乎出現一種介乎「一」與「多」之間 (between one and many) 的鐘擺現象(oscillation)。因此，有些聖經學者認為，舊約描述的神，其實是一位「眾數藏於整體」(plurality in unity) 的神。[17]

以申命記六章4至5節中猶太人的教訓 (שְׁמַע) 為例，那裡說：「以色列啊！你要聽，耶和華我們神是獨一的主。你要盡心、盡性、盡力愛耶和華你的神。」在這段聖經中，希伯來文「獨一」的這個字是אֶחָד。這字是由「聯合」(unify) 一字而來，所以表達的意思不單是「獨一」(uniqueness)，而且還有「聯合」或「合一」(unity)的含意。[18] 在創世記二章24節中所說的「二人成為一體」，就是要表達「聯合」的意思，這裡很明顯就是指婚姻裡的聯合。這「聯合不是獨一的，

---

[16] Toon, *Our Triune God*, 82.

[17] Toon, *Our Triune God*, 97.

[18] P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 169.

而是不同的合一」(the unity of diversity)，[19] 其中包含了一種眾數的聯合——這是「二元」(Duality) 的。同樣道理，當我們談到舊約的神的合一時，也不是說這是簡單的「單元一」(Monad)，乃是說這「一」是包含有眾數在其中的。[20]

此外，又以創世記一章26節為例，那裡提到，神說：「我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人」。其中的「說」字雖然是一個單字，但當神說「我們」的時候，所用的「我們」卻是一個複字。雖然有人會將這「我們」解釋為上帝、天使和天軍，但神造人並不是按天使的形象造的，故這樣的解釋值得商榷。[21] 雖然亦有人將「我們」解釋為顯赫的眾數 (majestic plural) 或「充滿性」的複數 (plural of fullness)，不過卻有學者反對希伯來文的複數有此含義。[22] 反而有些近代的學者認為，「我們」是指上帝和創世記一章2節中出現的「上帝的靈」。[23] 總而言之，從以上的討論，我們可以看見舊約有一個很有趣的現象，就是一神思想可說是舊約的重點，但其中不少經文卻隱藏著一個眾數的意義。

乙、舊約論及神的本體時，顯示出有不同的位格

在舊約中，我們雖然找不到直接論及三位一體的經文，但有不少論及神的本體，並把這位獨一真神隱藏不同位格的可能性顯露出來；而這些經文可以為新約中三位一體的真理作印證。現簡述舊約中五個對神不同、而又有可能與神的三位一體性有關的稱謂：

第一，父親。相比於舊約「神是王」的比喻，「神是父親」這比喻的確較少。在舊約裡，只有略多於二十處的經文提及神稱自己為

---

[19] Erickson, *God in Three Persons*, 174.

[20] Toon, *Our Triune God*, 98.

[21] 鄺炳釗：《創世記》卷1，天道聖經註釋（香港：天道書樓，1997），頁116～117。

[22] 鄺炳釗：《創世記》卷1，頁115。（鄺炳釗引用 *Mahar* 而提出這意見。）

[23] 鄺炳釗：《創世記》卷1，頁118。

父親，[24] 但這些經文與表達的觀念卻遍布整本舊約聖經之內，包括歷史書：申命記三十二章6節、先知書：以賽亞書六十三章16節，及智慧書：詩篇六十八篇5節等，其中帶出的神學思想更是極其重要。以一卷最古老的經卷——申命記為例，雖然不少神學家，如克萊因 (Kline)、孟頓豪 (Mendenhall) 及格基士 (Craigie) 等，一早就認為申命記主要是受宗主國——赫人——的條約影響，(特別是在寫作的形式與內容上) [25] 但其中不少人已經看到神與以色列人的關係，再不單是一種宗主與封臣的關係，而是一種父與子的關係，或先生與學生的關係。[26] 這種關係就是指神與人的一種立約關係。這些人曾在被擄之中被神釋放出來，被稱為神的兒女。他們是神所生（申三十二18），以及被神所揀選。這種在歷史中的神聖選召，就讓神成了他們的父親，甚至即使他們頑劣不忠與不順服，但神仍然施予保護與愛護，向祂的子民委身，堅持做一個忠信的父親，以不朽的愛去愛他們。[27]

第二，耶和華的使者。一般來說，耶和華的使者(*Malakh Yahwe*) 可指神的天使。不過，研究舊約聖經的人發現在聖經某些地方，「耶和華的使者」這稱號會超越一般天使的範疇，而用來描述神的其中一位。[28] 就以士師記第六章為例，在11節一開始時只提到耶和華的使者；這使者在第12節以第三人稱向基甸說：「大能的勇士啊，耶和華與你同在！」不過到了第14節，這耶和華的使者就變成耶和華自己。在第15節，我們看見基甸向耶和華說話。[29] 甚至到了最後，我們亦可以看見基甸因發現耶和華的使者就是耶和華自己，

---

[24] Gerald O'Collins S.J., *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity* (Mawah, N. J.: Paulist Press, 1999), 14.

[25] Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 25-26.

[26] J.W. McKay, *Man's Love for God in Deuteronomy: And the Father / Teacher - Son / Pupil Relationship*, vt 22 (1972), 426.

[27] O'Collins, *The Tripersonal God*, 15, 23.

[28] 彭巴頓：《舊約神學》，頁222。

[29] 曾祥新：《士師記》，天道聖經註釋（香港：天道書樓，1998），頁185。

而懼怕因此滅亡。在舊約聖經中，就有不少類似這樣的記載出現。[30] 因此「耶和華的使者」給人的印象就是：一方面，祂既是耶和華自己；另一方面，祂亦不是耶和華。[31] 於是，有些學者就索性指出，既然這位使者可以向一般天使發令（亞一 11），又可以在神面前為選民申訴（亞一 12），及坐在神的位置上（亞三 1, 2），更可以赦免人的罪過（亞三4），祂便應是三位一體神的第二位，人類獨一的救主。[32] 雖然我們對這樣的結論有些保留，但有一點可以確定，就是耶和華的使者，在某些地方應超越一般天使，祂是來自神的一位特別代表。

第三，智慧。智慧 (*Hôkmah*) 一字在舊約共出現 318 次。其中 75% 出現在約伯記、箴言、傳道書等智慧文學之中。[33] 根據學者的研究，「智慧」的希伯來文在意義上有多重的發展：先是指實用知識方面的一般技巧；其次是道德；最後的完整意義是信心。智慧的至終根源不單源於神，在本質上它是神屬性的一部分，它在聖經中常以擬人化（箴一至九章），甚至是超擬人化的方式出現。[34] 就以箴言為例：作者把智慧變成客觀存在的人物，甚至是神，但祂與耶和華是有分別的。祂在創世之前已經存在（箴八 23 ～ 25），和耶和華神的關係是永恆地由神「生出」(箴八25)，故此，祂不是受造之物。相反，祂是耶和華創造的工師(箴三19)，即工頭或工程師。除此之外，智慧亦與淫婦對立（箴七 5 ～ 27），祂有愛的行動，到街外傳道（箴一 20），會責備（箴一 23）、勸戒人（箴一 30），並回應人的禱告（箴一28），把生命及耶和華立約的恩惠賜給人（箴八35）。因此，智慧不單與神同在，還是在神的工作上，恆久地聯在一起的。[35]

---

[30] 彭巴頓：《舊約神學》，頁 222 ～ 224；及 Erickson, *God in Three Persons*, 172。

[31] Erickson, *God in Three Persons*, 172.

[32] 彭巴頓：《舊約神學》，頁 224。

[33] O'Collins, *The Tripersonal God*, 23.

[34] 彭巴頓：《舊約神學》，頁 224 ～ 225。

[35] O'Collins, *The Tripersonal God*, 29.

第四，「神的說話」——「道」(Word)。根據舊約的記載，耶和華神確是說話的神。從創世記第一章開始，一直至瑪拉基書最後一個字止，神都在說話。由於神的說話是大能與有效的道，因此祂創造了這世界，建立了神與以色列人所立的約，並且向先知啟示，成為百姓可聽聞的「道」。[36] 此外，更重要的是，在希伯來的聖經中，「道」與「智慧」同是被人格化的。就以詩篇一〇七篇20節為例，神的說話——「道」被描述成可以醫治人與救人脫離死亡；詩篇一〇九篇89節亦提到，神的話永遠屹立在天；並且在舊約裡，神的說話是與神的靈站在一平行的位置上的。詩篇三十三篇6節，詩人說：「諸天藉耶和華的命（道—— Word）而造；萬象藉祂的氣（靈——breath）而成。」在這裡的「命」與「氣」，其實就是指耶和華的「道」與「靈」。

第五，靈。靈在舊約出現了377次。一般來說，希伯來文都是用 *rûah* 這個字代表「靈」，主要的意思是指風、生命中的氣息，或臨到眾先知的啟示。[37] 舊約聖經中，亦有不少經文將靈描寫成有位格的個體。以民數記十一章17節為例，當神吩咐摩西招聚七十位長老協助他辦事時說：「我……也要把降於你身上的靈分賜他們，他們就和你同當這管百姓的重任，免得你獨自擔當。」從這句說話中，我們可以看見這被神賜下的靈，與耶和華是有區別的。但這靈卻有位格，因祂能賜下審判的勸告。[38] 同樣的情況亦出現在以賽亞書四十八章16節，那裡說：「……主耶和華差遣我和祂的靈來。」同一句的經文亦可譯作「耶和華和祂的靈差遣我來」[39]。不過，無論翻譯如何，我們都可以看見這靈是與耶和華不同的。根據一些學者的研究，我們可以看見舊約啟示了「靈」的四重工作：[40]

---

[36] Toon, *Our Triune God*, 106.

[37] Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 690.

[38] O'Collins, *The Tripersonal God*, 32.

[39] 彭巴頓：《舊約神學》，頁 227。

[40] 彭巴頓：《舊約神學》，頁 228。

(1) 在世界上，靈是創造大工有力的媒介。（創一 2）

(2) 祂肩負起重生選民的工作。（結十一 19）

(3) 聖靈承擔引導選民的工作。（詩一四三 10）

(4) 充滿神子民的領袖，使他們得到特別的保護和引導。（民十一 17；出三十一 3）

總括來說，雖然舊約沒有出現我們所說的三位一體的真理，但其信息卻隱藏在舊約的啟示之中。

二、新約在三一神觀上所作的見證

（一）新約中的一神思想

舊約的一神思想十分清晰，新約這方面的思想亦不模糊。

首先，我們可以看見主耶穌直接或間接地多次提到獨一神的上帝觀。約翰福音五章44節，當主耶穌提到祂與父的關係時，特別提到這位父是「獨一之神」(παρα του μονου θεου)，這樣的稱呼在四福音書中具有獨一無二的價值，[41] 目的是讓人看見子在地上的地位多麼崇高，而父與子的關係又是多麼密切。此外，主耶穌亦在約翰福音十七章 3 節中提到，要「認識你獨一的真神」。在同一卷的福音書中，主耶穌再次強調神的獨一性。

此外，使徒保羅亦經常提到神的獨一性。哥林多前書八章 4 節，當保羅論及吃祭偶像之物時說：「論到吃祭偶像之物，我們知道偶像在世上算不得甚麼，也知道神只有一位，再沒有別的神。」從保羅的說話，我們可以看見基督教繼承了猶太教的一神傳統。「神只有一位，再沒有別的神。」這是猶太——基督教的一貫信仰。[42]

---

[41] H.D.M. Spence and Joseph S. Exell, eds., *The Pulpit Commentary*, vol.17, *Gospel of John* (McLean Va.: MacDonald Publishing Co., 1984), 224.

[42] 梁家麟：《今日哥林多教會——哥林多前書註釋》（香港：天道書樓，1992），頁 228。

除保羅書信外，新約其他書信亦有談到神的獨一性。猶大書24節就提到「那能保守你們不失腳、叫你們無瑕無疵、歡歡喜喜站在他榮耀之前的……」乃是我們獨一的上帝。新約聖經獨一神的思想是十分清楚的；然而，我們更漸漸從其中看見這位獨一的神包含三個位格，即父、子、靈。

(二) 新約中的父、子、靈三個位格

甲、新約中的「父」

在舊約裡，稱耶和華為父的次數雖然不算多，只有15次，另用作「稱號」的只有13次，而直接用在禱告的只有2次。[43] 不過，耶和華為父的思想在舊約裡卻十分清楚，因這思想不單廣泛地出現在歷史書（申三十二6）、智慧文學（詩二7）及先知書（何十一1；耶三19）之中，而且出現時所包含的涵義還十分特別，與以色列人四周的鄰國所談到的父的涵義不同。在舊約裡，每當談到耶和華為父的時候，所指的並非是生物性或神話性的涵義，相反乃是救贖性的。[44] 耶和華在舊約裡之所以為父，是基於祂在神蹟中對以色列人神聖的「揀選」與「救贖」。更甚的是，即使以色列人落在不順服及忘恩負義中，神對以色列人的愛仍然沒有減少，耶和華仍然是他們的父。[45]

然而，根據一些學者的研究，於「前基督教的時期」，巴勒斯坦的猶太人稱耶和華為「父」的次數已非常少，甚至在「昆蘭古卷」裡，就只有一次。主後一世紀，猶太人的拉比稱神為父——特別是天上的父 (Father in heaven) 的例子雖然稍為增多，但重點仍只是

---

[43] Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 617.

[44] Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 617.

[45] Toon, *Our Triune God*, 135.

偏重「神」與「人」的分別。[46] 這與耶穌基督在祂的禱告中稱「神」為父——那種帶有與神有個人親密關係的標記明顯不同。

1. 符類福音中的「父」

在符類福音中，主耶穌曾稱神為「父」(πατερ) 及「阿爸」(Αββα)。

在符類福音中，耶穌曾在不同的情況下稱神為「父親」(πατερ)。根據現代學者的研究，以下三段簡短的說話，是最有可能由耶穌親口說出，而非由福音書引述的。

第一次是在馬太福音十六章17節，當彼得認耶穌為基督後，耶穌立刻對他說：「西門．巴．約拿，你是有福的！因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」

第二次是在馬可福音十三章 32 節，或馬太福音二十四章 36 節。當耶穌談到末日的時候，他說：「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道。」

第三次是在路加福音二十二章 29 至 30 節。當耶穌與門徒一起過逾越節時，耶穌說：「我將國賜給你們，正如我父賜給我一樣，叫你們在我國裏，坐我的席上吃喝，並且坐在寶座上，審判以色列十二支派。」

從符類福音，我們可以看見耶穌稱神為父，主要是基於神對祂有一種從上而來的啟示，以及祂作為兒子的一種特別身分。因此，我們可以從主耶穌稱神為父的事上，看見有兩件很特別的事情。第一，祂永不稱神為以色列人的父。第二，祂稱神為「我的父」，而神之於門徒是「你們的父」，但祂從來不與門徒合稱神為「我們」的父。而主禱文中的「我們在天上的父……」，其實只是主耶穌教導門徒如何禱告。[47] 因這緣故，當祈利 (Hamerton-Kelly) 總結符類福

---

[46] Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 619.

[47] Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 619.

音，談到主耶穌使用「父親」這稱呼的三個親密程度時，他說：「『我的父』(My Father) 是主耶穌禱告，或當祂向門徒啟示祂作為兒子的身分時用的。『你們的父』(Your Father) 是主耶穌教導門徒向那位以熱誠與饒恕去關心他們的神禱告時用的。『父』(The Father) 則是向那些懷疑者或攻擊者去維護祂所傳的信息時用的。」[48]

在符類福音中，主耶穌用了一個很特別的稱呼來形容祂與神的關係，就是「阿爸」(Αββα)(可十四 36)。這是新約希臘文聖經中，三次用「阿爸」(可十四 36；羅八 15；加四 6) 來形容耶穌與神的關係的其中一次；而這亦是新約聖經中，主耶穌對神稱呼為阿爸的原型。保羅在羅馬書八章15節，及加拉太書四章6節所用的阿爸，只是主耶穌自己禱告的回響。[49]「阿爸」一詞，原屬於阿拉伯語，乃由嬰兒語發展而來。當嬰孩斷奶時，開始學習說「阿爸」，意即今日所說的「爹哋」(Daddy) 的意思。這字詞漸漸發展成成年子女對父親的稱呼，目的是要表達一種熱誠與親暱的感覺，即所謂「親愛的父親」(Dear father) 的意思。[50] 因此，當主耶穌向神說出這稱呼時，亦表達了耶穌與神的一種獨特的關係。這不單表達了耶穌對父神信靠與順服的態度（可十四 36），亦表達了祂擁有獨特的權柄（太一 25 ~ 27）。[51]

2. 約翰福音中的「父」

在約翰福音中以「父」來形容神的共121次，比其他三卷福音書之總和還要多。因此，神與耶穌的父子關係，肯定是約翰要和我們分享的信息。[52] 縱觀約翰福音對「父」一字的用法，差不多把它看

---

[48] Toon, *Our Triune God*, 141.

[49] 馮隆坤：《真理與自由》(香港：證道出版社，1982)，頁 252。

[50] Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 614.

[51] Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 615.

[52] Erickson, *God in Three Persons*, 205。(約翰福音稱神為父共 121 次；約翰書信共 16 次；新約其他經卷合共 123 次。)

成「神」的同義詞，但更強調主耶穌與神獨特的關係。而這種表達的方式往往著重於子多於父，其中的主要原因是子顯明了不可見的父，讓人能從耶穌身上認識神。耶和華神作為父，及被稱為父的主要原因，是祂有一個與祂分享永遠榮耀與主權的獨生子。這獨生子完全去愛與順服祂的父，並且按父的旨意在地上完成祂的工作。因此，在約翰福音，這位天上的父之所以為父，並不是由於祂與受造物的關係；相反，是因為祂與這「道成肉身的子」——耶穌的永恆關係。而「父」這名稱，對耶穌這位獨生子來說，乃是神的確實名稱。最後，耶穌基督的門徒之所以能稱為「神的兒女」，並稱神為父，其中的主要原因，是他們與這位獨生子聯合。[53]

3. 保羅書信中的「父」

保羅書信大約有40次談到神為「父」，這情況均在一般敬拜禮儀的慣用語 (liturgical formulae) 中出現。[54] 每當保羅談到「父神」、「我們的父神」或「我們主耶穌基督的父神」時，強調的就是神已在耶穌基督裡，將祂自己顯為父，而我們亦只能在耶穌基督裡才能認識父。正因如此，早期教會的基督徒並不經常「談論」神為父；相反；他們經常「稱」神為父。因為他們知道，在聖靈裡藉耶穌基督能稱神為阿爸父，這是神揀選的恩典。而由於他們接受了那收養的靈 (Spirit of adoption)，因此，可以在禱告中呼叫阿爸、父。這並不是自然發生的，而是末世的神蹟。[55]

乙、新約中的「子」

既然在新約裡耶和華神稱為「父」，耶穌就自然是「子」了。

---

[53] Toon, *Our Triune God*, 144.

[54] Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 620.(祝福：羅一7，林前一3；榮耀頌：羅十五6，林後一3；教條：林前八6，弗四6；禱告：弗五20，西一12)

[55] Toon, *Our Triune God*, 144.

1. 符類福音中的「子」

任何一個嚴謹地讀福音書的人都會發現：我們很難，甚至不可能以一個正常人的方式描述耶穌與神的關係。門徒一早已經感覺到耶穌與神這種關係的獨特性。從耶穌基督的外表與職事來看，耶穌適合以下任何一種身分：先知、拉比、行神蹟者、宗教的狂熱者及醫治者。然而，若從耶穌內在的生命——特別是耶穌在祂的禱告及祂稱呼永生神耶和華為「阿爸」這一點來看，耶穌卻不容易歸入以上任何一類。事實上，我們很難以耶穌的身分作明顯的分類，[56]因為當耶穌稱呼神為「阿爸」的時候，這樣的稱呼在猶太人的一神主義的傳統中，是史無前例的。這就反映了耶穌在脫離猶太人傳統時所表現的獨創性、獨立的思考，與勇敢的表達能力。耶穌是根據祂的經驗，以自己的用詞，創造了個人的表達方式，以「阿爸」來表達祂與神的關係。在符類福音中描述的耶穌，是很自覺地感受到祂與父個人的親密關係。耶和華神作為耶穌的父與作為門徒的父，在關係上是不同的。因為耶穌是以「兒子——僕人」的身分，在絕對順服神的旨意下，將自己完全奉獻去作為受苦的僕人。馬可福音獨特的記載方法，就清楚地將以上的思想表達出來。馬可沒有像馬太、路加一樣，記載耶穌基督冗長的家譜、出生事蹟及童年時代；相反，他採用了另一種敘述方法，以施洗約翰的工作，及耶穌在加利利的使命作突然的開頭（可一15）。這揭幕禮來得很快，並且乾淨俐落地發展到耶穌在耶路撒冷受苦的高峰；然後，就來到空墳中令人驚訝的落幕，[57]以作為耶穌受苦之僕的描寫。

此外，在符類福音中，作者亦在耶穌的水禮與登山變像中，清楚顯示耶穌是神的兒子。耶穌在開始擔當公開職事之前接受了水禮；並且在水禮中，父神在天上發聲說，祂是「我的愛子」（可一11；太三17；路三22）。之後，在登山變像的時候，當耶穌面向耶路撒冷後，父神就從天上發聲告訴摩西、以利亞及門徒說：「這是我的愛子」（可九7；太十七5；路九35）。

---

[56] Toon, *Our Triune God*, 154-55.

[57] 房志榮：〈福音形成史〉，見輔仁大學附設神學院：《神學論集》第16期（香港：香港真理學會出版社，1973），頁185。

2. 約翰福音中的「子」

假若符類福音已經向我們啟示耶穌為「子」，那麼在約翰福音中耶穌是「神的兒子」這信息，便有更深奧、更終極及更不可逾越的意義。因為在約翰福音的開首，約翰就以詩歌的形式向我們宣告：「道」在太初就是神，但「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典，有真理……」這「道」就是指由父神而來的獨生子。及至在福音書結束的時候，十二門徒之一的多馬就曾經稱耶穌為「我的主，我的神。」就在這兩段說話之間，耶穌高度自覺地表現出祂對神忠心的關係——祂是父神獨一的兒子。[58] 例如在耶穌釘十字架、得榮耀的前夕，祂告訴門徒說：「我從父出來，到了世界；我又離開世界，往父那裡去。」(約十六28) 之後，祂亦禱告說：「父阿，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。」

耶穌基督作為父神永恆同在的兒子，不單在約翰福音中隨處可見，並且可以在其中，透過耶穌所用的「我是」(ἐγω εἰμί)(但沒有賓詞 predicate) 一詞中，看出耶穌基督作為神的兒子與道的先在性 (pre-existence)。雖然希臘文的「我是」(ἐγω εἰμί) 可以指「這就是我」或「我就是那一位」，但在約翰福音中的「我是」，特別是其中沒有賓詞的，在希臘文七十士譯本中卻含有特別的意思。[59] 因為這種表達方式，正好是以賽亞書四十至四十五章中耶和華的表達方式。在希伯來聖經中，「我耶和華」一語，在七十士譯本中就正好翻譯成「我是」。就以以賽亞書四十一章4節為例，當其中的希伯來文「我耶和華」(אֲנִי יְהוָה)翻譯成希臘文後，就正好是「我是」(ἐγω εἰμί)，目的是要指出神是在萬有之先。[60] 這樣的表達方式，亦使我們想到出埃及記三章14節中，耶和華教導摩西如何在埃及作出宣告，就是「……那自有的（我是），打發我（摩西）到你們（法老）這裡來」。因此，約翰福音中的主耶穌那「我是」的表達方式，正好讓我們聯想

---

[58] Toon, *Our Triune God*, 161.

[59] Toon, *Our Triune God*, 163.

[60] Young, *The Book of Isaiah*, vol. III, 77.

到舊約中耶和華所說的「我是耶和華」，並把兩者放在一起。這樣的並列可以讓我們看見：「耶和華是父，耶穌是父的兒子，祂們都是同一位神。但是這位豐富合一的神當中卻存著多元性。」(The Father is *YHWH* and Jesus, the son of the Father, is *YHWH*. The rich unity of *YHWH* has a plurality)。[61]

3. 保羅書信中的「子」

使徒保羅曾4次稱耶穌為「神的兒子」，[62]並有13次當提到耶穌神聖的兒子身分時，以「祂的兒子」(His Son) 作表達。[63] 在這17處的經文中，有一個很有趣及在神學上十分重要的地方，就是當保羅談到耶穌神聖的兒子身分時都用上「定冠詞」(definite article)。雖然英文翻譯未必譯出其中一些「定冠詞」，但藉著這些文法上的技巧，保羅將耶穌作為神的兒子的獨特性清楚地表達出來——「祂就是那類唯一的」。[64] 保羅在他對耶穌的稱呼上，宣稱耶穌在外邦人中為「父神的兒子」(加一15～16)，福音就是關於神兒子的福音，祂是尊貴的兒子，是犧牲的兒子，並且藉著這兒子與祂的恩典，神將我們也收納作祂的兒子。有關耶穌基督作兒子的身分，以及祂與神的關係，在保羅神學中，是與耶穌的受死、復活與高升有密切關係的。因此在保羅書信中，經常會出現以下類似的說話：「……叫他從死裏復活的父神……」(加一1) 或「……並且神已經叫主復活……」(林前六14)。在保羅的用語中，有時他會從主動的角度表達這方面的思想，例如「……神使我們的主耶穌從死裏復活……」(羅四24) 或「……像基督藉著父的榮耀從死裏復活……」(羅六4)。不過，保羅有時亦會用被動的方式表達這方面的思想，例如「……又照聖經所說，第三天復活了……」(was raised the third day)(林前十五4) 或「你們殺了那生命的主，神卻叫祂從死裏復活了……」(徒

---

[61] Toon, *Our Triune God*, 163.

[62] 羅一4；林後一9；加二20；弗四13。

[63] 羅一3、9，五10，八3、29、32；林前一9，十五28；加一16，四4、6；西一13；帖前一10。

[64] Toon, *Our Triune God*, 164.

三15）。總而言之，在保羅的思想中，耶和華這位父，是一位叫祂的兒子從死裡復活的父。[65]

在保羅的神學中，耶穌作兒子的身分不單與祂的受死與復活有關，同時也和祂的復活與高升有關。因此，在保羅的眼中，這位受死的兒子是為主的。「所以，神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱『耶穌基督為主』，使榮耀歸與父神。」（腓二9～11）在這段聖經中，保羅特別強調耶穌基督是為主的。耶穌之所以為主，其中一個主要原因，就是祂完全謙卑順服父神，以至於甘心犧牲的地步。因此，父神使祂從死裡復活，並且頒給祂超乎萬名之上的名——為「主」的名。[66] 而當耶穌基督被人與全宇宙宣認為主的時候，父上帝的名因此就得榮耀了。這是上帝最終的目的，因為上帝的心意是要使所有人尊敬子，好像尊敬父一樣(約五23)。[67]

丙、新約中的「靈」

談到聖靈，不少人都可以毫無疑問地接納聖靈是神與人同在的明證。祂存在於信徒心中，亦與耶穌基督的教會同在。因此，不論在舊約或新約，以下有關神的靈的真理我們都會接受：第一，神的靈好像風、火、能力，它能夠從外面進入人的生命，推動人朝向神所揀選的方向；第二，聖靈好像液體或物質一樣，它能充滿或灌注入人的生命，人就能從聖靈得著生命的恩賜與品德。因這緣故，聖靈給人的印象是偏向中性的，就像風或人的氣息，是以中性的死物代詞——「它」(it) 作形容。而希臘文「靈」一字，在文法上也是中性的。[68] 不過到了新約，特別是在約翰福音中，當聖靈被形容為保惠師的時候，聖靈就成為了男性的 (masculine gender)——「他」(He)。

---

[65] O'Collins, *The Tripersonal God*, 52.

[66] 馮陸坤：《腓立比書》（香港：天道書樓，1987），頁252。

[67] 馮陸坤：《腓立比書》，頁264～265。

[68] Toon, *Our Triune God*, 176.

1. 符類福音中的「靈」

相信讀福音書的人都同意耶穌是一個被聖靈充滿的人。特別在符類福音中，我們可以看見耶穌是在聖靈的充滿之下，完成祂作彌賽亞的工作，[69] 例如：馬太與路加便將耶穌基督的誕生歸功於聖靈創造的能力；三本福音書都將施洗約翰所傳的信息，聯繫到那將要用聖靈為人施洗的那一位的工作上；所有的福音書都將耶穌的洗禮與聖靈如鴿子般降臨放在一起；三本福音書亦將耶穌基督在曠野接受四十日的試探與聖靈放在一起；馬太福音則描述耶穌克勝邪靈的能力來自聖靈；馬太與路加亦以彌賽亞之所以能完成先知的預言，是有賴聖靈的幫助的……一言以蔽之，聖靈的充滿開始了神在一個新時代的工作。

2. 約翰福音中的「靈」

在約翰福音中，聖靈呈現的圖畫與符類福音中有明顯的不同，[70] 特別在約翰福音十四至十六章中，不單稱聖靈為保惠師(παρακλητος)，其敘述的方式更讓我們看見聖靈有其個人性。

首先，「靈」一字在文法上雖是中性，但在約翰福音十五章26節，在聖靈一字後出現的「個人指示代名詞」(personal demonstrative pronoun)—— Ἐκεινος，英皇譯本將它翻譯成「那一位」(That One)。由此可見，這位聖靈有強烈的個人性。[71]

其次，我們可以看見聖靈是主耶穌的代替。在約翰壹書二章1節中稱耶穌基督為中保，即保惠師（希臘文的中保與保惠師是同一個字。）由此可知，聖靈原來是另一位保惠師（約十四16）。不單如此，聖靈之所以能來，主要原因是耶穌基督的離去。聖靈來了，並不是要另外開始祂自己的工作，而是要延續耶穌基督救贖工作的果效，並且所做的亦正是耶穌要做的工作。[72] 例如祂要在門徒裡面

---

[69] George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 288.

[70] Ladd, *A Theology of the New Testament*, 288.

[71] Toon, *Our Triune God*, 182.

[72] Leon Morris, *The Gospel According to John*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 663.

（約十四20，十五4、5），祂是門徒的老師（約七14，十三13），祂要作見證如耶穌一樣（約八14）等。

最後，聖靈被稱為保惠師。這是一個被動式的名詞，原來的意思是指「一被召來身邊」的人，目的是要為人提供幫助。這字一般是用在法律的範疇上的。[73]

3. 使徒行傳中的「靈」

在使徒行傳中，聖經記載聖靈在多個場合中，藉著某些事件的發生而具體顯現或降臨在信徒中，向信徒啟示並讓信徒認識祂。在使徒行傳中，有關聖靈的記載有兩點是值得我們留意的。

第一，在使徒行傳第二章中記載到聖靈的降臨。它不單讓我們看見聖靈的降臨是源於父與子的差派，還讓我們聯想到，在舊約時代，耶和華神在西乃山上，將律法賜給以色列人的場景。按使徒行傳第二章記載，聖靈是在五旬節的時候降臨的。自從聖殿陷落之後，五旬節就被猶太人用作慶祝與記念神在西乃山上將律法賜給他們的日子。[74] 因此，當使徒行傳二章1至3節中所記載的事情，能令我們立即聯想到耶和華在西乃山上將律法賜給以色列人的場景時，我們都絕不感到奇怪。在西乃山上，耶和華顯現時有雷轟、閃電、密雲與火（出十九16～18）；在使徒行傳中，雷、風、火亦成了聖靈降臨的記號。在西乃山上，當耶和華降臨的時候，是降臨在摩西與百姓當中的（出十九9）；而在耶路撒冷，聖靈不單降臨在十二使徒的身上，亦降臨在與他們同在的信徒身上。[75] 在西乃山上，耶和華將律法寫在法版上；在五旬節的時候，聖靈卻將律法寫在人的心中。

第二，縱觀使徒行傳三至二十八章中有關聖靈的記載，其中談論到聖靈時，主要有兩種形式。其一就是以充滿的形式，論及聖靈

---

[73] Morris, *The Gospel According to John*, 663.

[74] Merrill C. Tenney, *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 692.

[75] Toon, *Our Triune God*, 179.

的臨在與同在，聖靈仿佛天上的物質或液體。因此，在聖經中就有很多「……被聖靈充滿」(徒四 8 ，四 31 ，四 3 ，七 55 ，九 17) 或「受了聖靈」(徒八 18 ，十 47) 等的記載。其二就是在某些情況之下，聖靈的行動被視為「一個人」的行動，例如祂教導腓利應怎樣傳福音 (徒八29)，祂把腓利提去 (徒八39)，祂向彼得解釋他所作的夢的意思 (徒十 19)，敦促安提阿教會差派掃羅與巴拿巴出去做傳福音的工作 (徒十三 1 ～ 3)，以及阻止保羅往亞細亞傳福音等。[76]

4. 保羅書信中的「靈」

在保羅書信中，當保羅談到聖靈的時候，有三方面是值得我們留意的：

第一，每當保羅談到聖靈與基督的關係時，所指的是一種非常親密的關係，他會很小心與刻意地將兩者分辨出來。就以羅馬書八章 9 至 11 節為例，他說：

「如果神的靈住在你們心裏，你們就不屬肉體，乃屬聖靈了。人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。基督若在你們心裏，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。然而叫耶穌從死裏復活者的靈，若住在你們心裏，那叫基督耶穌從死裏復活的，也必藉著住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來。」

在此，保羅以三種不同的稱呼來談論聖靈：神的靈、基督的靈，以及叫耶穌從死裏復活者的靈。這三者都是同一個實體，就是聖靈。[77] 祂是由父而來，在耶穌基督的名下工作。在此，保羅很小心的區分聖靈與基督，讓人知道基督不是聖靈，聖靈亦不是基督。[78]

第二，保羅雖然亦有如舊約的先知般，以「非個人化」的表達方式描寫聖靈，例如聖靈的被澆灌 (羅五5)、聖靈的印記 (弗一13)、聖靈的初果 (羅八 23)，以及聖靈作憑據 (down payment) (林後一

---

[76] Toon, *Our Triune God*, 180-81.

[77] 鮑會園：《羅馬書》卷上 (香港：天道書樓，1991)，頁 249 ～ 251 。

[78] Toon, *Our Triune God*, 188.

22），但有時他也會很清楚的使用「個人化」的表達方式來形容聖靈，例如聖靈的引導（羅八 14）、聖靈的見證（羅八 16）、聖靈的禱告（羅八 26 ～ 27）、聖靈的歎息（羅八 27）、聖靈對萬事的參透（林前二 10 ～ 11），以及聖靈在恩賜上的分派（林前十二 11）等。[79]

第三，有關三位一體的描述，在保羅書信中，其中的一個特色是常以三位一體的方程式 (Triadic formula)，或三位一體的文章談論神。其中包括有表達得比較簡單與自然的，如羅馬書的起首語（羅一 2 ～ 4）；亦有表現得比較形式化的，如哥林多後書的結束祝福句（林後十三 14）。縱觀保羅在保羅書信中對三一神的描述，有兩方面值得我們留意。

第一，保羅對三一神的描述並不「死板」。單以哥林多前書及以弗所書為例，我們最少可看到四個有關三位一體不同的方程式：[80]

1. 於以弗所書二章 18 節中的排列是
   基督——聖靈——父
2. 於以弗所書三章 14 至 17 節中的排列是
   父——聖靈——基督
3. 於哥林多前書十二章 4 至 6 節中的排列是
   聖靈——主耶穌——父上帝
4. 於以弗所書五章 18 至 20 節中的排列雖然亦是
   聖靈——主耶穌——父神

   但在其結束的部分又再轉回到主耶穌基督身上，因此第四個方程式其實應為

   聖靈——主耶穌——父神——基督

第二，保羅論述的三位一體的方程式，大都與救恩有關，目的就是要傳達某方面的救贖信息。以加拉太書四章 4 至 6 節為例，保羅在此強調的是三位一體的福音的救贖歷史。

「及至時候滿足，神就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來，叫我們得著兒子的名分。你們既為兒子，神就差祂兒子的靈，進入你們的心，呼叫阿爸，父！」

---

[79] O'Collins, *The Tripersonal God*, 64.

[80] O'Collins, *The Tripersonal God*, 67.

這三節聖經中的三位一體的方程式是

父——兒子——兒子的靈

然而，在哥林多後書十三章 14 節中，保羅強調的是救恩的作用。

「願主耶穌基督的恩惠、神的慈愛、聖靈的感動，常與你們眾人同在！」

這節聖經的方程式是

主耶穌基督——神——聖靈

把主耶穌基督放在神的前面，目的是要強調基督在救贖與啟示的歷史上的中介作用；而以「同在」或「團契」作為結束，是要強調聖靈在耶穌基督的恩典的行動，與父神的慈愛中所創造的共融。[81]

從以上的討論，我們可以看見新約中雖然沒有「三位一體」這名詞，但其啟示的信息已十分清楚。這啟示的亮光，孕育於耶穌基督對自己的神性，及祂與父神和聖靈關係的肯定，再成形於保羅的書信及神學思想之中，為日後三一神學的教義提供了良好的基礎。[82]

---

[81] O'Collins, *The Tripersonal God*, 65.

[82] O'Collins, *The Tripersonal God*, 69.

第三章

研究三一神學須留心的幾個詞彙

研究三一神學的時候，有一些詞彙會經常出現。其中某些詞彙的含義十分接近，又有些詞彙的含義會因應時代而略有改變。如能更了解這些詞彙的意義，將有助我們進一步認識三一神學。

一、三位一體 (Trinity)

「三位一體」這名詞是在第二世紀才出現的，[1] 因此在聖經中我們沒法找到這個名詞。雖然聖經並沒有對「三位一體」有完整的陳述，然而卻有相當多的「材料」讓神學家建立日後三一神論的教義。三位一體究竟是甚麼意思呢？簡單來說，可以用以下四個聲明來表達三位一體的教義：(1) 神是一 (God is one)；(2) 神是三 (God is three)；(3) 神是有分別的 (God is diversity)；(4) 神是合一的 (God is unity)。[2]

(一) 神是一

基督教不是多神教，因此基督徒並不是多神主義者、二神主義者，或三神主義者，而是忠實的一神主義者，我們相信神只有一位。我們的神學結構的聲明是「一個神聖的實體」。[3] 我們對教義的認信亦是「我信獨一上帝。」[4] 這不單是聖經的認信，亦是忠於聖經的信徒群體的認信。

(二) 神是三

在三位一體的教義中，我們亦認信這一位神是三——就是父、子、聖靈，祂們每一位都是神。祂們共同構成那一個神聖的實體、

---

[1] 羅賓・凱利 (Robin Keeley) 編，楊牧谷譯：《當代信仰手冊》(台北：校園書房出版社，1990)，頁 172。

[2] Grenz, *Theology for the Community of God*, 85.

[3] Grenz, *Theology for the Community of God*, 85.

[4] 趙天恩主編，趙中輝等譯：《歷代教會信條精選》(台北：基督教改革宗翻譯社，1993)，頁 10。尼西亞信經第一句就是對獨一神的認信。

那獨一的上帝，並且在其中彼此分享。亦因這緣故，這一位神在實質上並沒有分別，乃是獨一的神，只是在其中維持了一多重性 (multiplicity)，就是三位一體中的三性 (threeness)。因此，除了三位一體的神之外，再沒有別神；並且這一神中的三性是永遠的，是祂真實存在的本質。故此，神的一性 (oneness) 與三性 (threeness)，均屬於神的本質，[5] 是永遠而內在的，是本體的。

(三) 神是有分別的

三位一體的教義既然包含「一中有三」的涵義，就正好意味這一位神是有不同的。但這種區別仍然包含在一個整體之內，其中包括父、子、聖靈。而其分別又包含在本體 (ontological) 與實用 (economic) 之上。

於教會初期，神學家已經發現在這一位神之內，本體上已有兩種不同的活動在進行。這兩種活動分別是生出 (generation) 與發出 (procession)。[6] 這「生出」活動區分了父和子，所謂子由父而生，父使子生。另一方面，「發出」活動亦促成了聖靈與父和子的不同，聖靈是由父與子而「發」(proceed) 的。[7] 因此，我們可以這樣說，父是生的 (generates)，子是被生的，聖靈是發出的。此外，本體上的分別亦在這位神中產生了實用上的分別。因此，這位三位一體的神的每一個成員，都在祂神聖的程度上擔當特別的角色。例如父的功能是作為世界的根基，承擔創造的工作；子的功能是作為父神的啟示者，承擔作為父神旨意的傳令官與典範的工作，並且成為世人的救贖者；聖靈則是神的能力在世上活動的表現，是神的旨意與程序的完成者。[8]

---

[5] Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1979), 304.

[6] 趙天恩主編：《歷代教會信條精選》，頁 14。亞他那修信經清楚指出子為受生；聖靈為發出的。

[7] 初期教會普遍接受聖靈是「由父而出」的。但到了九世紀，西方教會則將這句話改為聖靈「由父和子而出」，因此引起了「和子」之爭，並成為促成東、西方教會於 1054 年分裂的其中一個主要原因。參麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 322～323。

[8] Grenz, *Theology for the Community of God*, 86.

(四) 神是合一的

三位一體的教義既意味著「三中有一」，那麼雖然三位一體的神在本體與實用上有所不同，但當中卻是合一的。這種合一同樣具有本體性與實用性的意義。例如三位一體的神在實用上的合一，便可以在祂創造的工作上看到。雖然父神在創造的工作上是世界的根基，但子與靈卻在這創造的工作上與父神同工。子作為道 (Word)，祂成為了創造的原則；藉著子，父神創造了這世界，聖靈亦成了那使世界產生與存在的積極及神性的力量。

同樣在救贖的工作上，雖然子才是人類的救主，但父與靈卻在子使人與神和好的工作上與子同工。

此外，三位一體的神在本體上同樣是合一的。以神是愛為例，約翰壹書四章 7 至 21 節告訴我們，這三位一體的神中的「三」，在本質上都包含著愛。當然，當約翰在這裡說「神是愛」時，並不是說愛就是神，他只是說神的本性是愛。因此，愛是一個關係性的形容詞，是用以形容神會去愛與被愛。神就是「愛」這神聖的本質，就將父、子、聖靈這三位一體的神緊緊地連在一起。[9]

二、本質 (Substance)

有關三位一體的真理，是由特土良 (Tertullian) 首先發展的，他以「一個本質在三個位格之內」(one substance in three persons) 的方程式來形容神。[10] 在希伯來文中，「財富」(*hon*)、「能力」(*hayil*)、「擁有物」(*qinyan*)、「財產」(*rekus*) 都是一些用來形容「本質」(substance) 的主要詞彙。與這些字的意思相似的希臘文，乃是「存在」或「實體」(*ousia*)、「擁有物」(*hyparxis*)、「存在的東西」(*hyparchonta*) 及「本質」或「實體」(*hypostasis*)；在拉丁文中則是「本質」(*substantia*)。[11]

---

[9] Grenz, *Theology for the Community of God*, 86.

[10] O'Collins, *The Tripersonal God*, 105.

[11] Everett F. Harrison, ed., *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 504.

從字義的角度來看，希臘文的hypostasis及拉丁文的*substantia*，與英文的 substance 同是指一些「東西」(thing) 及「在某些東西之下」(lies under something)，而成為其內在、不可見的基礎，並且能賦與外在、可見的形式及表達的方式。[12]

因此，「本質」(substance) 一詞在三一神學中，就成為父、子、靈共同享有的基本實體 (fundamental reality) 的代表。[13] 但「本質」(substance) 這個字，後來卻漸漸被「要素」或同樣可以被譯作「本質」的essence——拉丁文為*essentia*——所取代。特別在奧古斯丁的時代，由於奧古斯丁認為 substance 是指一些有品性的東西，因此若用substance來形容上帝，便等於說上帝具有各種品性，例如良善、公義、信實等。但奧古斯丁卻認為一切完美的品性均與上帝等同；換言之，不是上帝有良善、公義及信實的品性，而是上帝本身就是良善、公義及信實。[14] 巴哥夫 (L. Berkhof)及舒特 (R. P. Shedd) 卻認為，雖然在談論到神的本質時，substance與essence經常被互用，不過其中反對使用 substance 一字者指出，兩字的意思確實有些不同。據舒特所說，essence 由 *esse* 而來，意指「存在」(to be)，進一步是指一種「有能力的存在」(energetic being)，這詞彙是指神是一切無限完美的總和 (a sum total of infinite perfections)，是比較主動、屬靈的。而 substance 一字則是來自 *substare*，是指那潛在的存在的可能性 (the latent possibility of being)，這詞彙是指「祂是一切無限的活動的基礎」(underlying ground of infinite activities)。和 essence 相比，substance 這字就比較被動與屬物質了。一般來說，我們較多說及物質的本質 (material substance)，較少說及物質的要素 (material essence)。[15] 故在神學界的討論中，substance 的位置就漸漸被 essence 取代了。

---

[12] Harrison, *Baker's Dictionary of Theology*, 504.

[13] O'Collins, *The Tripersonal God*, 105.

[14] 林榮洪：《基督教神學發展史 I ——初期教會》(香港：中國神學研究院，1990)，頁 140～141。

[15] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 87.

三、位格 (person)

與「位格」(person) 的意思相對應的拉丁文為 (*persona*)，這是特土良談到三位一體的方程式 (One substance in three persons) 時其中一個重要的字。有人認為，當特土良在這方程式中提到 substance 與 person 時，是以當時羅馬法律觀點作出發點的，當中 *substantia* 是指產業 (property)， *persona* 是指某人有法律的權利與責任。假若以上的說法是真確的，那麼我們從特土良的觀點出發，就可以看見 substance 具有「具體的存在」(concrete being) 的含意，例如石與鐵等的意思。而 person 的意思則要視乎其主題而定，其原來的意思可以指：(1) 面具 (mask)；(2) 在戲劇裡其中的一個角色；(3) 在世界上任何一個人所維持的身分；或 (4) 當一個人要維持生活的一部分時，所採取的法律行動或作出的特別申請。[16] 但無論如何，當特土良談到三位一體時，他的意思是：person 是黏合在 substance 的整體中的。因此，他說：「父是整體的本質」(substance)，子卻是由父而出，是整體的部分。因此，父是第一位；子是另一位；聖靈是第三位。[17] 然而，巴哥夫卻認為 person 不是表達上述意思的一個最好的字。因一般而言，person 是指一個擁有獨立、分離的理性與道德的個體，他擁有個人的意識，並能在眾多改變中意識到自己的身分。不過，經驗告訴我們，當我們說自己擁有一個位格的時候，亦即同時擁有一個獨立的實體與要素 essence)。因此，當每一個位格都是一個分離、獨立的個體時，在那人的身上，人類的本性 (nature) 就被個人化了 (individualized)。不過，在神的身上，我們所說的並不是指三個獨立的個體並肩而立，或彼此截然分開的，而是指一個神性的實體或要素之內的個人自我的分別，這不單只在種類上是「一」，在數字上也是「一」。[18] 因此，當我們談到位格 (person) 的時候，必須十分小心：一方面，

---

[16] R.S. Franks, *The Doctrine of the Trinity* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1953), 82.

[17] Franks, *The Doctrine of the Trinity*, 83.

[18] Berkhof, *Systematic Theology*, 87.

我們不要被希臘文的「面具」(προσωπον) 誤導，以為位格只能被解釋為「面具」或「顯現」；另一方面，我們亦要小心，即使是特土良的觀點，亦未必有近代對所謂「人性」(personhood) 的解釋，就是位格是有自我意識與自主等特質的個體。[19]

然而甚麼叫做位格呢？要回答這問題，我們必須看看，若一個生命要稱得上有位格，必須具備哪些特質。

(一) 自決性 (self-determination)

自決比能作決定 (determination) 的生命更優越。[20] 野獸能夠作決定，但牠們的決定往往受外在環境影響而產生，而非由內在自發。而人由於擁有自由意志，他們的行動往往是由內在決定的。人選擇做甚麼，是考慮到動機 (in view of motives) 來決定的，而不是由動機引發的 (not caused by motives)，可以說，他自己就是行動的原因。從這一點來看，神是一個自決性的個體。祂擁有高度的自決能力，這高度的自決能力是基於神有絕對完全的知識，[21] 有完全獨立自主的自由意志，[22] 可以自由的處理自己，及有無限的智慧，以致祂能以最好的方法成就最好的結果，完成祂自己的旨意。

(二) 自覺能力 (self-consciousness)

自我意識是超乎意識的。[23] 禽獸也算得上有意識，因為牠們不是一副自動機器。但人之所以異於禽獸，在於人擁有把自我客觀化的能力。人不只能意識到自己的舉動和狀況，更能藉抽象化的觀念 (abstraction) 與反省 (reflection)，超越自己的境界 (self-

---

[19] O'Collins, *The Tripersonal God*, 105.

[20] Strong, *Systematic Theology*, 252.

[21] Berkhof, *Systematic Theology*, 66.

[22] John J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, Heythrop Monographs (London: Sheed & Ward, 1988), 102.

[23] Strong, *Systematic Theology*, 252.

transcendence) 來認識自己。那自己就是那些行動或狀況 (states)下的主體。[24] 人與神是有分別的，人的自覺與自我超越的能力是有限的，但神的自覺與自我超越卻可以無限。神是一位無限的自覺者，祂可以在自己面前完全表白自己，而不須考慮其他東西。神是終極的自覺者、終極的我，及純主觀者。[25] 對於神的自覺能力，巴羅撒 (Bourassa) 總結了以下三點：(1) 三位一體中的每一位都有完全神聖的自覺；(2) 三位一體的每一位都完全自覺與其他位格有別；(3)三位一體中每一位的自覺是完全與互相可以相通的。[26]

(三) 有相互關係性 (mutual relationship)

美國耶穌會神學家百勤 (Joseph Bracken) 於1972年在 *Heythrop Journal* 寫了一篇名為〈三位一體的特徵——位格、過程與群體〉的文章。在這篇文章中，他從一個嶄新的方向探討神位格中的內在關係。他認為在神的創造中，我們可以發現三位一體的痕跡 (*Vestigia trinitatis*)，這就是在人類社群中表現出來的神的社交形象 (social image of God)。[27] 這篇文章的主題是想指出：「神的本質與要素，是位格與位格之間相交的過程 (interpersonal process)。例如三個位格之間的社群關係，是在知識與彼此相愛上持續不斷地增長的；而當祂們以一種特別的社交過程去構成祂們的神聖社群時，祂們就在過程中。」[28] 從約瑟百勤的文章中，我們不單可以看見這位獨一的真神有三個自覺中心——父、子、聖靈，以致祂們能各自找到自己的獨特身分 (unique identity) 而以「我」作自稱，同時祂們還透過這個主體「我」，與另外兩個自覺中心——兩個主體相遇，以致能稱呼另外兩個主體為「祢」。[29] 祂們的每一個位格，就是透過這樣的相遇過程，

---

[24] Strong, *Systematic Theology*, 252.

[25] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 104.

[26] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 111.

[27] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 106.

[28] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 106.

[29] 李天命：《存在主義概論》，大學生叢書4(台北：大學生活出版社，1977)，頁 177。

將自己在愛的知識中鋪陳 (disposes) 在對方面前，這樣祂們不單能建立社群與相互的交通，更因此而獲得獨特的身分。

（四）有目的地產生行動 (intentionality)

位格是指一個自立的行動中心，具位格的神能夠按其意願自由行事。[30] 假若我們說神是一位有自由意志的神，那麼根據自由意志作出的選擇，本身就是一種行動。除此之外，神憑祂的自由意志，亦可以有目的與計劃 (intention)。因此，當聖經提到神的時候，會指出神是有謀略與計劃的（賽二十八 29）。然而，假若神只有謀略與計劃，卻不能付諸實現與行動，那麼這只是一位無能的神。但聖經告訴我們，神是大能者（創十七 1），是一位全能的神，祂有無限的力量實現祂的謀略與計劃，使祂裡面的精神得以具體化 (concretization)。換言之，神可以透過一些行動，或外在的東西，表達其內在的生命。其實，每當我們說：「神是一位信實的神」時，意思就是說，我們這位神可以用很多行動來使祂的應許實現。

四、實體 (hypostasis)

實體 (hypostasis) 是東方神學家對三位一體中的「位格」的標準稱呼，與它最接近的拉丁文就是 *persona*（位格）。在哲學上，hypostasis 是指「存在」(Being) 或「實際的實體」(substantial reality)。它或許是指一些材料或某些東西包含的物質，或其中包含的特殊性 (particularity)。[31] 由於俄利根 (Origen) 要對抗神格唯一論，因此他堅持父、子與聖靈是永恆有分別的實體。直至四世紀時，hypostasis 差不多被視為可以與 *ousia* 存在或實體互換的一個字。不過，巴西流 (Basil) 等迦帕多家三傑 (The Cappadocians) 卻堅持要以 hypostasis 表明神的三個客觀的顯現。結果，在西方「一

---

[30] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 102.

[31] Senchair B. Ferguson, David F. Wright, and J. I. Packer, eds., *New Dictionary of Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 325.

個本質，三個位格」(One substance, three persons) 的理論就成了教會描述三位一體的方程式；在東方「一個本質，三個實體」(one *ousia*, three *hypostases*) 之說，就成了教會描述三位一體的方程式。

但是，hypostasis 與 *ousia* 雖然都是描述單獨的「實體」(entities) 或「存在」(being)，不過，其中亦有精細的分別。基本上，*ousia* 多指內在的「實體」、「要素」(essence) 或「本性」(nature)，這是指向神的神性；hypostasis 則多指客觀的三位一體中具體的個體。[32] 及後在迦克敦會議 (Council of Chalcedon)，為了要對抗「非位格派」(*anhypostatos*)，及要將基督的位格與其道成肉身之後的神人二性 (natures) 分別出來，故此特別強調基督單一位格 (hypostasis) 的完整，及基督神人二性的分別。這二性是存在於一個位格之內的 (Two natures in one hypostasis)。[33]

五、同質說 (*homoousios*) 與相似論 (*homoiousios*)

(一) 同質說

「同質說」一詞主要是回應亞流 (Arius) 等人對基督次位論的看法而產生的。西方教會在特土良的影響下，很快就接受了子與父同質的看法。不過，這看法卻受到東方教會的教父，如俄利根及亞流等人的挑戰。俄利根提出了父、子、靈三個實體分享一個神聖本質的看法，並認為這三個實體的出現在永恆中是有次序的。俄利根的見解，無疑是意味著「子」在永恆中有一個時間並不存在。[34] 及後，亞流在這種學說的影響下，再發揮他對神獨一性的看法：神不是生出的，而是永恆、無始、真理、不朽、智慧、良善及威嚴的，並且不可能與別神或別人分享祂的本質，否則就會產生多神主義。在亞流等人眼中，所謂神，就是單指「父神」，而不是三位一體的神。結果，依亞流的解釋，「子」就成了由父神的旨意與能力所創造的，為

---

[32] Ferguson, Wright, and Packer eds., *New Dictionary of Theology*, 325.

[33] 趙天恩主編：《歷代教會信條精選》，頁 12。

[34] Ferguson, Wright, and Packer eds., *New Dictionary of Theology*, 692.

要完成父神不會或不能直接參與的創造與啟示的工作。因此，「子」並非無始的，祂只是一位既不完全是人，又不完全是神的次等神。[35] 為了回應亞流等人視「子」為次等神的看法，大公教會於公元325年舉行了一次大公會議，並擬訂了尼西亞信經 (Nicene Creed)，其中列明了子與父是「同質的」(*homoousios*)，這是信經中其中一個重要的字詞。另外，為了回應亞流所說——「子」是被造的，故有一個時間必未存在的說法，信經指出：「(子) 是為父所生，是獨生的……受生而非被造的。」在回應亞流所說的——「子」在次序與本質上都次於父的時候，信經也指出：「(子) 是從父的本質而出，神出於神，光出自光，真神出自真神……與父是同質的。」[36]

(二) 相似論

同質說到了君士坦丁 (Constantine) 之子君士坦丟 (Constantius) 即位 (公元350-361) 後，就受到了挑戰。挑戰的勢力主要來自亞流的餘黨及當時的多數派，那是一些對尼西亞會議的決議半信半疑的人。他們一方面反對亞流對有關子的教義的見解；另一方面亦以「同質」一詞非來自聖經為由，而情願採取一種比較溫和的看法——「本體相似論」(*Homoiousios*) 來描述子與父的關係。[37] 結果，這一派的人被稱為「半亞流派」 (Semi-Arianism)。根據這派的看法，「子」只是在所有一切之上，與父相似而分享祂的神性，並在永恆中與其他實體有分別。雖然他們接受子為神性之道，在本質上與神相似，但仍然認為當中確實存在一種次位的張力，原因是子的出生需要倚賴神意志中的自由行動。故此，子雖然與其他被造物不同，但仍是神真正的子。不過，其存在卻是另一個本質，子只能似父，不能與父完全相同，故其本質只能與神相似；而用他們的說話來表達，就是「本質對本質的相似」(The likeness of *ousia* to *ousia*)。[38]

---

[35] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 125。

[36] J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine* (New York: Harper & Row, 1978), 232.

[37] 華爾克 (Williston Walker) 著，謝受靈 (原譯)：《基督教會史》(香港：基督教文藝出版社，1979)，頁 198。

[38] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 249-50.

第四章

三一神學在教會初期的歷史發展

三一神學的產生，主要是維護耶穌基督的神性；特別是當我們將耶穌基督在世為人的卑賤，與祂降世之前，以及升天之後的榮耀作比較時，該如何協調、平衡耶穌基督的神人二性，這確是一件十分困難的事。因此，在平衡耶穌的神人二性的過程中，有人貶低了耶穌的神性，有人否認了耶穌的人性，有人認為耶穌雖似人形，實是幻影……於是，在教會初期，便已有幾種偏差了的基督論產生，當中包括一些在新約聖經中較晚期的經卷已有提及，並被當時的使徒駁斥的異端邪說。縱觀教會初期有關三一神或基督論的異端，主要有下列三種，現簡單介紹如下。

一、在三一神學上出現的異端

(一) 諾斯底主義 (Gnosticism)

諾斯底主義是由「知識」(γνωσις) 一字而來，其中所謂的「知識」並非普通的知識，而是指一種神祕的超自然的智慧。信奉諾斯底主義的人認為，擁有這種智慧的智者——被揀選的人，不單可以從這物質邪惡的世界被拯救出來，還可以揭示上帝的神祕啟示，把它和源自於各種宗教傳統裡的神話、禮儀結合。因此，諾斯底主義可說是一種混合的神智神祕宗教。在其思想體系中，其實是混合了一些埃及的靈界觀念、波斯教的二元論、巴比倫宗教的幽靈思想、柏拉圖 (Plato) 的學說，以至東方的神祕主義，如巫術、占星術等。[1] 故此，諾斯底主義其實可分為很多派別，問題是在攙雜的過程中，哪一種的影響較佔優勢而已。不過，綜觀而言，諾斯底主義的根本概念，主要由以下兩種思想混合而成：一是柏拉圖的學說，將「觀念的靈性世界看成為與有形的現象世界作對比；另一是波斯教的二元論。諾斯底主義傾向於以後者解釋前者，結果，一方面靈性的世界變成善良，乃人生願望的歸宿；另一方面物質的世界變成邪惡，乃囚禁人生之監獄」。[2] 在這樣的思想的影響下，諾斯底主義有以下主張：

---

[1] John McManners主編：《牛津基督教史》(香港：牛津大學出版社，1996)，頁27；及華爾克：《基督教會史》，頁88。

2 華爾克：《基督教會史》，頁89。

甲、神有很多等級

既然物質是邪惡的，那麼這物質世界就不是由那善良、光明與最終極的上帝而來；相反，這必定是遠古時在一較高層次的範疇中出現混亂、矛盾或墮落的結果。創造這世界的是一位次等的神或得繆哥 (Demiurge)。這次等神就是指舊約時代猶太人所說的創造者。[3]

乙、人類分成為兩類

一類是不能接受救法的「屬物人」；另一類是能得救的「屬靈人」。這些屬靈人對世界來說是「陌生人」，他們渴望獲得解脫，返回自己真正的家。[4]

丙、基督是許多「愛安」(Aeon) 中最低的一種

靈界分很多等級。基督雖處於靈界中的最低等次，但都是出自那崇高的上帝，為要拯救墮落了的部分。於是基督降世，帶來真正的「知識」。那些接受基督教訓的人，就能超升到光明的靈界中。[5]

丁、基督降世為人，並非實事，只是幻影

諾斯底主義最大的問題，是把基督教的歷史基礎推翻了。它所言的上帝，不是舊約所說的上帝，而是一位次等的或邪惡的神；而它所說的基督，亦沒有真正降生為人，沒有實在的受苦與復活，有的只是幻影。[6]

---

[3] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 26.

[4] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 26.

[5] 華爾克：《基督教會史》，頁 90。

[6] 華爾克：《基督教會史》，頁 89。

(二) 馬吉安主義 (Marcionism)

由於受到諾斯底主義的影響，馬吉安 (Marcion) 把對舊約中的那位造物主的批判和排斥推向一個頂點。[7] 他提出了一種尖銳的二元論，指出世界之神與耶穌所啟示的慈愛上帝是對立的。舊約所說的上帝是一位公義的上帝，祂主張「以眼還眼，以牙還牙」。這位上帝創造了世界，亦頒布了猶太教的律法。基督藉幻影來到這世界，將人從未認識的那位善良、慈愛的上帝表明出來，可惜卻被這位舊約的上帝仇視與反對，結果那位本來是公義的舊約的上帝就變成不公義了。因此，基督徒應該棄絕舊約和那位舊約的上帝，藉基督去認識那位慈愛的上帝，宣揚仁愛與憐憫的福音。[8]

然而，馬吉安的主張卻搖動了基督教的根基。因他的論說使神脫離了歷史的背景，信徒只憑個人的喜好解釋福音。結果，不單排斥了舊約和舊約的上帝，否認了道成肉身的實在性，更把基督與舊約的上帝，置於一個對立的位置上。

(三) 神格唯一論 (Monarchianism)

第二世紀末，教會中興起了一個學派，其基本主張是維護神的一體性，拒絕接受基督的神人二性，與三位一體的教義。這學派統稱他們的理論為「神格唯一論」，其中分為兩個主流：(1) 動力神格唯一論 (Dynamic Monarchianism)；(2) 形相神格唯一論 (Modalistic Monarchianism)。

甲、動力神格唯一論

動力神格唯一論或可更準確地稱為「嗣子論」(Adoptionism)，這一派認為基督只不過是一個人 (ψιλος ανθρωπος)。當祂受洗時，聖靈就降臨在祂身上，感動祂而非內住於祂，[9] 使祂成為一個具有超自

---

[7] John McManners 編：《牛津基督教史》，頁 29。

[8] 華爾克：《基督教會史》，頁 92。

[9] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 115-16.

然力量的人。有關這方面的教訓，安提阿教會的撒摩撒他的保羅 (Paul of Samosata, 260-272) 或許講得比較清楚。他認為洛各斯 (*logos*，即「道」) 不過是聖父上帝的一種屬性，而不是有位格的，感動了摩西和眾先知的就是這洛各斯。耶穌是個人，祂之所以與眾人不同，是因祂由童女所生，充滿了上帝的能力，即成了洛各斯。藉著這常住的靈，耶穌在意志上與上帝的愛合一，但沒有與上帝結合成一體。這種聯合是道德性的，也是不可分離的。結果，上帝叫基督從死裡復活，並賜祂一種有代表性的神格。[10]

乙、形相神格唯一論

較之於動力神格唯一論，形相神格唯一論就得到更多群眾的歡迎。哈勒 (Adolf Harnack) 甚至稱：「形相神格唯一論……差不多是當代羅馬的官方理論。」[11] 對於提出這個主張的派別，居普良 (Cyprian) 曾給它一個綽號，就是聖父受苦派 (Patripassianism)。因為這派的一些人認為「基督乃是上帝，祂受苦是為了我們，目的是為要拯救我們，但其實祂就是父。」[12] 而與這一派關係密切的著名神學家撒伯流 (Sabellius) 則對教義的研究比較精確，因此在他的神學理念中，聖父、聖子、聖靈都各有一定的地位。他認為，神是獨一不分的，聖父、聖子、聖靈只是獨一上帝的三個名稱，每一個都是一種顯現的格式：在舊約中頒賜律法時則顯現為父；在道成肉身時則顯現為子；在感動使徒時則顯現為聖靈。在這些連續而變動的關係上，顯現的都是同一位上帝，這正如一個人可有不同的稱呼，表示他多方面的地位一樣。[13]

神格唯一論相對於三位一體的教義來說，當然是一種異端。不過，它對後來的正統基督教亦有一些正面影響，特別是它把父、子、靈視為同一而不可分的觀念，更影響了日後的奧古斯丁，使他

---

[10] 華爾克：《基督教會史》，頁 119。

[11] Erickson, *God in Three Persons*, 60.

[12] Erickson, *God in Three Persons*, 61.

[13] 華爾克：《基督教會史》，頁 120。

把父、子、靈看為同等。而這一點便與特土良與亞他那修稍有不同，因他們都把聖子與聖靈的地位，看成為次父一等的。[14]

二、幾位重要教父對三位一體的看法

「三位一體」教義的建立，並不是一蹴即就的，而是經歷了一段對談、反省、掙扎的時間——特別是在維護神的獨一性、主耶穌的神人二性、聖靈的個人性，及面對異端的挑戰時花了不少時間，理論才逐漸形成。有不少初期教會的教父都曾經為此而作出貢獻，現列舉幾位東、西方教會中具代表性的人物作例子，盼望藉此能一窺在初期教會中，如何形成三一神學的教義。

(一) 愛任紐 (Irenaeus)

愛任紐約於130至202年間在里昂 (Lyon) 任主教，他可說是初期教會第一期(第一、二世紀)中較晚期的教父。他被公認為在俄利根出現前的主要神學家，辛尼 (Zahn) 甚至稱他為後使徒時代的第一位神學家。[15] 愛任紐的神學思想主要受辯教士的影響，主要是回應馬吉安主義與諾斯底主義。

甲、回應馬吉安主義與諾斯底主義

馬吉安主張舊約的創造者，與耶穌宣講的慈愛的天父有所不同；同時拒絕接受所有猶太人的聖經，並認為基督教的聖經只包括路加福音與保羅的十封書信。諾斯底主義則認為神其實是那至高的神。愛任紐回應這兩種異端時，指出「神，這位創造這世界的創造者，是獨一的神，除祂以外，再沒有別神」。此外，他也反對神與神之間有鴻溝，及創造只是一連串流出 (emanation) 的結果。[16] 為了證明子與靈的完全神聖，他首先以「生出」來證明子的完全神聖。

---

[14] 華爾克：《基督教會史》，頁 121。

[15] Erickson, *God in Three Persons*, 48.

[16] Erickson, *God in Three Persons*, 50.

他說：「假若有人問究竟子如何由父『產生』？我們的回應就是沒有人會知道這『產生』(production) 與『育出』(generation)……或有人會喜歡用這是祂的『生出』(begetting)。因為這真理是不能描述的……惟有父那位生出祂的知道，知道子是被生的。」[17] 因此，愛任紐強調子是完全神聖的：「父是神，子也是神，因為凡神生的就是神。」愛任紐亦有一句這樣的名言：「在子中，那不能見的就是父；而在父中，那能看見的乃是子。」[18] 此外，基於「道」與「智慧」，「子」與「聖靈」是平等的，愛任紐亦建立了聖靈的完全神聖的看法。

乙、神的兩隻手——三一論的雛型

為了解釋三位一體的真理，愛任紐採納了游斯丁對創世記一章26節的解釋，建立了上帝兩隻手的比喻。他說：「神在帶出已計劃的創造之工時，並不需要天使的幫助，就好像祂自己是沒有手的一樣。但其實神是永遠有『道』(Word) 與『智慧』(Wisdom)——就是『子』與『靈』在祂的身邊。藉著祂們及在祂們中間，神就以自由意志創造了萬物，然後祂對祂們說：『讓我們照著我們的形像，按著我們的樣式造人。』」[19]

愛任紐不單在創造上帶出三位一體的真理，更在神的啟示工作上，指出神是藉著祂的「兩隻手」工作。他說：「子藉著祂自己的顯現來啟示父的知識，因為子的顯現就是要人認識父。」他又在感動先知的事情上，指出子與聖靈都是一齊參與的，因此他說：「神的『道』……向先知們顯明，乃是按照著先知預言的形式……而先知卻是藉著聖靈說預言。』」[20]

從表面來看，愛任紐的三一神學的主張，似乎有些形相神格唯一論的影子；但實際上，他的看法與形相神格唯一論有顯著的不

---

[17] O'Collins, *The Tripersonal God*, 98.

[18] Erickson, *God in Three Persons*, 51.

[19] O'Collins, *The Tripersonal God*, 99.

[20] Erickson, *God in Three Persons*, 51.

同：雖然在開始創造時，子與靈、道與智慧在功能上已有不同，但都永遠內住在父裡面，並在工作上一同存在、一同合作。

(二) 特土良 (Tertullian)

特土良約於196至212年間在迦太基任主教。特土良的重要性，不單在於他是一個以拉丁文寫作的教會名作家，更是他對三一神學的影響。目前，在神學上應用的「三位一體」 (*Trinitas*)、「實質」(*Substantia*)、「位格」(*Persona*)、補贖 (*Satisfacere*) 等專門術語，其實都是特土良首創的。

特土良建立的三一神學，是在他回應諾斯底派與馬吉安派時漸漸形成的。由於諾斯底主義與馬吉安的學說使神性分裂，亦使神的唯一性受到損害，因此，為了維護神的獨一性，特土良說：「如果神不是獨一的話，那麼就不會有神。」[21] 另一方面，由於神格唯一論中存在狹隘的「一原則」(one principle) 論，漠視了在神裡面不同位格的分別，因此，特土良向形相神格論提出了一個挑戰：「子的神性 (同樣可包括聖靈) 是否可以與一神主義共存呢？」[22]

甲、一個本質三個位格

為了建立三位一體的神學理念，特土良首先提出了「一個本質三個位格」的方程式 (One substance in three persons)。藉著這方程式，特土良在《駁柏克西亞》(*Against Praxeas*) 第二章中指出：「藉著實質的合一，均歸於一；雖說這種分配的奧妙依舊存在，可是我們能說它將一分為三；依次而論則為：父、子、聖靈；這三位卻不是就本質而言，乃是就形式而言；不是就能力而言，乃是就表現而言，因祂們乃是同一實質、同一要素、同一能力。正如在一位上帝之下，算為有這些等第，這些形式，這些狀況。藉父、子、聖靈的名目說明出來。」[23]

---

[21] O'Collins, *The Tripersonal God*, 104.

[22] O'Collins, *The Tripersonal God*, 104.

[23] 韋爾克：《基督教會史》，頁 112。

在特土良這三位一體的方程式中，有以下兩點值得我們留意：

第一，特土良雖然用「位格」一詞來說明神格中的分別，然而這名詞卻沒有我們現在所講含有「人格」的意思，它只是指向形式與表現的意思而已。另外，特土良相信子與靈均由父而出，而根據約翰福音十四章28節的說法，乃是「父大過子的」，「差者」(父)也是大過「差來者」的(聖靈)，因此子與靈之於父，是有從屬關係的。[24]

第二，由於特土良受斯多亞派 (Stoicism) 的影響，因此他雖然用上「本質」(substance) 這哲學名詞，但其中卻包含屬物質的意思。所以，他說：「雖然上帝是靈，但誰會否認祂是有身體的呢？其實，靈也有祂自己的身體，只是祂們有自己的一類，自己一種的形式。」[25]

乙、一個本質三個位格的比喻

為了讓人能明白三位一體的神的分別與合一，特土良特別指出神的「位格」是祂「本質」的延伸。亦因這緣故，子與靈能分享其中的本質，而又能在位格上有所分別，但同時也沒有因此而分開。為了讓人能明白其中的道理，特土良特別舉出三個物質上的比喻：三位一體就像根能產生嫩枝和果；泉源能產生河流與運河；太陽能產生光線與光線的焦點。因此，他說：「子由父而生，卻不與父分開，因此父產生『道』……就如根產生嫩枝；泉源產生河流；太陽產生光線……而聖靈由父與子而出成第三位，就如果實由嫩枝而出成為樹的第三位；運河由河流而出成為泉源的第三位；光線的焦點由光線而出成為太陽的第三位，但沒有與源頭分開，相反卻產生出自己的『資產』(properties)。如此，三位一體就由父持續與連貫地衍生 (derives) 出來。[26]

---

[24] 華爾克：《基督教會史》，頁112～113。

[25] O'Collins, *The Tripersonal God*, 105.

[26] O'Collins, *The Tripersonal God*, 106.

(三) 俄利根 (Origen)

俄利根約生於 182 至 254 年。俄利根之所以重要，不單是因為他是東方亞歷山大學派的代表，更重要的是，他能超越當時小亞細亞及西方教會因受諾斯底主義的影響而抗拒哲學的情緒，最後能將哲學與神學融會在一起，以表達他的神學思想。由於俄利根曾受柏拉圖主義的影響，因此他的三一神學亦充滿著柏拉圖的色彩。

甲、一元的上帝

俄利根談論三位一體的神的起點是「這偉大的神——父」。他認為，所有的東西只能從不變的東西而來，這不變的就是神，是萬物的創造者。因此，他認為神是一元的，只有這位父是「絕對的絕對的神」(Father alone is αυτοθεος)。[27] 亦由於這位神是至善與全能的，因此祂願意啟示與傳達祂自己，結果就帶來了屬靈的世界與自己並存。[28]

乙、永恆的生出

在俄利根之前的教父，多從神的自啟過程來討論神與子的關係；而俄利根則是第一個肯定永恆生出 (eternal generation) 的教義的人。[29] 他認為，子從父生出的過程，不是無中生有的創造，也不是神本質的分裂，乃像理性中生出了意念，又似光輝從光裡出來一般。這過程源出於父的旨意，並不是自啟程序中的一次過的行動；相反，乃是父不停息的旨意的活動。因此，俄利根說：「父並非生出子，然後把祂摒棄。祂乃是不斷將子生出來。」故此，我們不能說「有一時刻子是不存在的。」[30]

---

[27] Erickson, *God in Three Persons*, 72.

[28] Erickson, *God in Three Persons*, 70.

[29] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 121。

[30] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 121。

對於俄利根這永恆生出的教義，有人認為這是他對三一神學一項重要的貢獻，因為它排除了「時間上居次位」(Temporal secondariness) 的問題。故此，近代有一位學者在評論這教義時說：「俄利根對洛各斯神學的最大貢獻，就是說明子生出不是在時間裡的事件，乃是代表在上帝永恆的存在中一個永恆的過程，這過程的真實性在現今或在創造世界之前，都是相同的……」[31] 永恆生出的教義，確實保護了上帝是完全不變的真理，可惜日後的亞流派卻忽略了這重點。假若在永恆中的一刻，上帝沒有生出祂的道，我們就只能有兩種推測：第一，祂不能如此行；第二，祂不願意如此行。不過任何一種推測，都會違反上帝既大能又良善的屬性。

丙、聖靈來源

對俄利根來說，聖靈毫無疑問是有位格的，是有實質的，並不像一些人所說，只是上帝的一種活動。因此，俄利根說：「聖靈如風隨己意吹。」然而談到聖靈時，俄利根曾困惑的想到：聖靈既不是受造，也不是由父所生，那麼是怎樣產生的？結果，俄利根就提出聖靈乃源於父，卻是藉基督（道）而出及存在的。[32]

丁、柏拉圖式的救贖觀

俄利根的宇宙觀與柏拉圖派的思想非常接近。他認為，我們看見的世界，是暫時的、現象的、有形的世界，不是實在的世界；那實在的世界是屬靈的，並隱藏在這形質的世界的背後。上帝起初創造一切，將一切安置在屬靈的世界中，但這一切屬靈之物，卻在無形的世界中墮落。故此，上帝創造了有形的世界及宇宙，作為降罰與磨煉的場所，按著犯罪的大小，把那些墮落了的靈安放於其中。另外，洛各斯——聖子降世為人，與一個沒有犯過罪的魂，和一個清潔的身體聯合起來，成為人類得救之源。當基督降世時，祂是

---

[31] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 122。

[32] Erickson, *God in Three Persons*, 71.

神，又是人；但到了祂復活的時候，基督的人性都變成了神性的榮耀，不再是人，乃是神了。[33] 因此，俄利根的三位一體論，對嗣子論具有一定的積極性影響。

綜觀俄利根的三一神論，我們可以這樣總結：俄利根雖然強調了神永恆的獨一性與祂的位格的三性，但嚴格來說，在他的思想中，神只是父，子只是由父而出，擁有並參與在父神性的本質中。[34] 因此，基督只是次等神，是神與受造萬有的「居間者」。[35] 另一方面，俄利根既然認為聖靈由基督而出，就更顯出俄利根的三位一體教義，具有很重的從屬主義 (Sub-ordinationism) 及層級的色彩。然而，俄利根的上帝觀確定了父、子、靈三個位格，並指出祂們個別地存在於永恆的神格之內，這是功不可沒的。

(四) 亞流 (Arius)

亞流約生於 256 至 336 年，曾於亞歷山大作長老。亞流提出的主張，可說是開啟了三位一體的爭論期，並導致教會分裂了差不多半個世紀。

其實，亞流亦屬亞歷山大學派，受業於安提阿路迦諾 (Lucian) 的門下，並且深受俄利根思想的影響。不過，亞流不認同俄利根倡言的聖子由父永恆而出的看法；反之，他把俄利根的另一主張——基督是次等神的看法——推至極端，認為基督根本就是受造之物。

甲、絕對獨一與超越的神

我們若要了解亞流主義，必須掌握其中一個十分重要的前設——上帝是絕對超越與獨一的。在亞流的觀念裡，上帝是萬物的源頭，並非受造的。祂是唯一自生、唯一永恆、唯一無始、唯一真實、唯一不朽、唯一智慧、唯一善良及唯一主宰的，並且是唯一的萬有審

---

[33] 韓爾克：《基督教會史》，頁 132～133。

[34] Erickson, *God in Three Persons*, 72.

[35] 韓爾克：《基督教會史》，頁 132。

判者。這一切都是上帝唯一獨有的，不能與別的分享，[36] 否則上帝便會改變，祂的神性會被分割，這是絕對不能發生的事。亞流所言的這位絕對獨一的神，就是聖父，任何在祂以外，都屬於受造的行列。

乙、受造的基督

基於亞流這個前設，聖子基督便只能落在受造的層次。在亞流看來，基督雖算是上帝，但只是次等的神，並非與父上帝同體，也不是永遠常在。[37] 同時，基督亦有別於其他受造之物，因祂是在一切受造物之先，是上帝從無中造成的。亞流認為，「道」在道成肉身之前，一定有個開始，在還未受造之先，道並不存在的，因此亞流放棄了俄利根那永恆生出的教義。而「『有一時刻』，『道』是不存在的……」這話就成了亞流派的標語。[38] 亞流認為，如果父與子同享永恆，就會產生兩個永恆自存的原則。在亞流的思想中，聖子既屬有限及受造的行列，便無法與上帝完全相交，亦不能對無限、永恆的上帝有完全的認識。雖然聖子亦是神的道與神的智慧，但祂與那些單單屬於神的要素的道與智慧有分別。因此，亞流說：「祂（子）其實不是神，只是參與在恩典中……故此只在名稱上被稱為神。」[39] 故此，亞流雖然在表面上接受了俄利根的用語，保留了神聖三位 (Τρεις ὑποστασις) 的身分，但事實上卻否定了三位是同質的。

丙、再次一等的聖靈

有關聖靈的教義，雖然當時還未成為爭議的課題，但亞流對聖靈的推論卻與聖子相似。亞流認為，聖靈雖是三位一體中的其中一

---

[36] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 227.

[37] 華爾克：《基督教會史》，頁 186。

[38] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 125。

[39] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 229.

位，但沒有上帝的本質，也沒有子的本質，更不享有祂們的尊榮，因祂是子所造的。[40]

從以上的論述可見，亞流是贊同次位論的。在亞流眼中，父、子、靈是三位不同神聖程度的神。難怪在初期教會中，本已孕育了雛型的三位一體論，又因亞流的主張而再起爭端了。

（五）亞他那修 (Athanasius)

亞他那修生於 295 年，卒於 373 年。初期以執事地位作亞歷山大主教的祕書；到 328 年亞歷山大死後，才正式擔任亞歷山大的主教。

亞他那修是在尼西亞會議後才嶄露頭角的。當亞流公開其主張後，由於他基本上貶抑了基督的神聖本質，否定了基督救贖的有效性，因此引起了當時大公教會的強烈反對，當時亞歷山大的主教更猛烈抨擊亞流主義為異端。羅馬的皇帝君士坦丁為了平息教會內的爭執，特於公元 325 年在尼西亞召開了第一次大公會議。表面看來，尼西亞會議訂立信經後令亞流及他的部分支持者被放逐於境外，似乎平息了爭論，但其實尼西亞信經卻一直成為教會爭論的焦點。過了不久，亞流派由於得到一些教會領袖，如尼哥美地亞的優西比烏 (Eusebius of Nicomedia) 支持，擺脫了地下活動的形式，而變得活躍，並且贏得君士坦丁之子君士坦丟王的支持。此時，尼西亞信經正面臨被推翻的危機；另外，一群既不喜歡亞流主義，又不完全同意尼西亞會議結論的中間派又已興起。他們認為與父同質根本不符合聖經，但又怕墮入形相神格唯一論的危機，因此提出了「本質相似論」(ὁμοιουσιος)。[41] 亞他那修此時奮起衛道護教，極力支持尼西亞信經的立場。而亞他那修之所以重要，是因為他能堅持「同質」一詞，並為其代表的神學理論力爭到底。所以，甚至有人

---

[40] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 126。

[41] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 129。

說，亞他那修挽救了尼西亞會議。[42] 至於在詮釋三位一體的教義方面，亞他那修有三項很突出的貢獻：

甲、亞他那修鞏固了父子同質但神格有別的觀念

在西方教會，由於有特土良及諾窪天 (Novatian)的著作，普遍已承認基督與上帝在實質上是合一的。但在東方教會，由於在俄利根的影響下，對同質的問題仍是眾說紛紜。[43] 然而，亞他那修除了指出子有完全的神聖身分外，還堅持子與父在神格內是合一的。亞他那修相信，神是獨一的，是不可見的單元 (Monad)，故只有一個神格，一個至尊的原則 (one supreme principle)。而這課題則主要包括在「同質」這詞語之內。起初，亞他那修不太常用「同質」來表達父與子在「數目上的相同」，而只用「佔有神的本質」(impropriate to the Father's essence)。[44] 但在他那放逐的歲月中，亞他那修有機會接觸西方教會，使他對「同質」一詞有更多了解。第四世紀中葉以後，亞他那修為了對付「本質相似論」，便積極維護「同質」一詞。不過，亞他那修雖然強調這點，但為免落入撒伯流主義的圈套內，他亦強調父與子是有明顯分別的。故此，他說：「他們是兩位，因為父是父而不是子；子是子而不是父。」又說：「子既然是父的子 (offspring)，那麼子必定有別於父。」[45] 因此，亞他那修就為父子同質，但在位格上有別定下基礎。他還斷言，在神格內雖然有父、子之別，但因兩者「同質」，基督教自始至終都是一神的信仰。

乙、「同質」教義與救恩論結合

亞他那修在三位一體教義上的另一項貢獻，是結合同質的教義與救恩論。亞流主義看基督為次等神，是被造的，因此不能真正啟

---

[42] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 130。

[43] 華爾克：《基督教會史》，頁 186。

[44] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 246.

[45] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 244-46.

示上帝，亦無法成就救贖工作。但亞他那修卻指出，耶穌基督是我們救恩的唯一基礎。他認為父是永恆的，子也是永恆的。子從父生出是一永恆的過程，子既由父而出，子便有神的本質，有父同等的神聖，因此能成就救恩，並賜給人永恆的生命。故此，亞他那修曾說：「如果『道』只憑分享而獲得神聖，而本身並沒有神性，又不是父的真實形像，那麼祂就不能使我們聖化了。」[46] 然而，子既為真神，遂能勝過死亡，從死中復活，成為初熟的果子，為聖徒帶來永生。

丙、澄清了聖靈的身分與地位

尼西亞信經雖確定了聖子的身分，卻沒有論及聖靈的地位，只說：「又相信聖靈。」故此，在尼西亞會議後，聖靈的身分與地位又成為爭論的焦點。雖然這爭論要到君士坦丁堡會議才得到解決，但亞他那修卻為聖靈的身分與地位作了初步的澄清。

首先，亞他那修認為聖靈不是受造之物，祂是從上帝而來的，擁有完全的神性；而萬物則是上帝從無中造成，所以兩者在本質上絕對不同。亞他那修認為萬物承受了生命，經歷了變化，是多元性的；但聖靈卻是那賜生命、不變、獨一無二，並且能使萬物聖化的。所以他說：「如果他使人成聖，無疑祂的本性就是上帝的本性了。」[47]

其次，亞他那修認為聖靈是三位神格裡的其中一位，與父和子同質，並同屬一位神。因此他說：「聖靈是與父和子同體的。」(Consubstantial)[48] 關於這一點，亞他那修認為，這是大公教會從開始就已寫清楚的：「有一個三而一的模式，是聖潔的，是完全的，稱為父、子和聖靈的上帝……其本性是不可分的，其運作是合一的。」[49] 既然三而一的神格是永恆、同類的，聖靈又是其中一位，則聖靈的本質便理應與父和子相同。經過亞他那修對聖靈教義的修訂，三位一體的詮釋就比以前教父的說法更完整、清楚了。

---

[46] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 131。

[47] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 133。

[48] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 257.

[49] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 133。

(六) 迦帕多家三傑 (The Cappadocians)

亞他那修死後(373年)，在神學爭辯上的領導地位，就落於一派新人物上，即所謂新尼西亞派。這派的為首者，要算是迦帕多家三傑，即該撒利亞的巴西流 (Basil of Caesarea)、拿先素斯的貴鉤利 (Gregory of Nazianzus) 及女撒的貴鉤利 (Gregory of Nyssa)。假若我們說亞他那修對釐定三位一體教義的貢獻，是顯示了一體三位的奧妙之處，那麼迦帕多家三傑就「按俄利根所講的洛各斯基督論的概念和基礎去強化了三位的合一」。[50] 如果亞他那修的貢獻是澄清了三位一體的教義，迦帕多家三傑便是更清楚地確定及詮釋了三位一體的真理。

甲、強化三位的合一

迦帕多家三傑的教義的精華，在於強調一位同時存在於三個形式的存在中 (three modes of being) 或三個實體中 (three *hypostases*)。巴西流曾經指出：「每一樣在父裡的東西都可以在子中看見；每樣屬於子的東西都屬於父。子的整體包含在父裡面；轉過來，在父中的整體亦為子所擁有。因此，我們可以這樣說，子的實質 (*hypostasis*)，不論是形式或表達都為父知道，而父的實質亦可以在子的形式中被認出。」[51] 從迦帕多家三傑的解說中，可以看見有三位「互相內住」(Co-inherence) 的含義出現了，而這教義稍後更發展為神聖位格「互相滲通」(*Perichoresis*) 的理念。對於這「互相內住」的思想，迦帕多家三傑強調可解釋為：神是存在於「不分離……的分離位格中」(undivided...in divided persons)。[52] 為了要強調三位的合一，迦帕多家教父再一次提出父是本源、源頭或原則的思想，藉著祂分授了兩個位格。因此，女撒的貴鉤利說：「就因著父這一個位格，子得以被生出 (is begotten)，並且發出 (proceeds) 了聖

---

[50] 華爾克：《基督教會史》，頁 204～205。

[51] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 264.

[52] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 264.

靈。」為了進一步詮釋這思想，迦帕多家教父提出以共相 (universal) 與特殊 (particular) 的關係作比喻，這正好反映了他們的思想受新柏拉圖主義與亞里士多德主義的影響。迦帕多家教父指出，每一個人都有自己的特徵 (particular)，使他與別人不同；但每個人也具備代表著一般人所有的共相 (universal)。同樣，在神格之內的每一位格亦有獨特之處：父的特徵就是父道，祂是自生的；子的特徵就是子道，祂是被生的；聖靈的特徵就是聖化的能力，祂是發出的。雖然如此，但父、子、聖靈都充分代表上帝。[53] 藉著這比喻，迦帕多家的教父既強調了三個位格的分別，又毫不損害神性的合一。

乙、更清楚地詮釋三位一體的教義

由於迦帕多家教父重視神格內的三位與合一的關係，故為了避免墮入一神論或三神論的流弊，必須提出一個較準確的詞彙，以釐清三位一體中聖父、聖子與聖靈的身分與關係。在早期尼西亞教父的時代，*ousia* 和 *hypostasis* 是互用的，以表達神內在的實質。但到了迦帕多家教父的時代，他們就提出了「一質三位」(*mia ousia, treis hypostaseis*) 的方程式，以 *ousia* 作本質，以代表神個別且具體的存在。從此，「本質」一詞是指神格內的實際；「位格」一詞，不再指性質，而是神格外在的形式。[54] 藉著這方程式，迦帕多家教父指出，獨一的上帝同時存在於三個位格裡，這三個位格亦能在上帝裡合一。

然而，迦帕多家教父的教義亦有被批評之處。這是由於他們中間有些人在論及神的位格時，較偏重「存在的形態」，給人一種一位有位格的上帝，存在於三種形態之中而互相滲透，結果犧牲了位格的上帝這種觀念的感覺。[55]

---

[53] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 136～137。

[54] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 136。

[55] 華爾克：《基督教會史》，頁 205。

三、關於三一神學的兩個重要會議

談及三一神學，不能不提兩個重要的大公教會會議——尼西亞會議 (Council of Nicaea) 及君士坦丁堡會議 (Council of Constantinople)。尼西亞會議為平息基督神、人二性的爭論而舉行；君士坦丁堡會議除了重新確定基督與神的關係外，還清晰界定了聖靈的位置。

(一) 尼西亞會議

甲、會議舉行的原因

正當君士坦丁皇打敗了理吉紐 (Licinus)，統一羅馬帝國東、西兩部的時候，亞流就提出基督是聖父所造的主張。他指出，基督既不與聖父同質，故基督不單不能完全認識上帝，更無法啟示上帝。這樣的上帝觀，對當時的大公教會是非常嚴重的打擊；而其中造成的糾紛，對君士坦丁皇來說，也是十分嚴重的問題——因為這不單會造成教會的不和，更會威脅國家的統一。因此，325 年 5 月，君士坦丁皇就在尼西亞召開第一次大公教會會議，平息亞流所引起有關基督論的爭端。

乙、參與會議的情況

由於這次會議對基督教的教義影響重大，因此，共有 318 位主教參加。除了來自西方教會的六位主教外，絕大多數都是來自東方教會的主教。與會的主教的思想，主要可分為三派：第一派人數不多，是完全擁護亞流主義者，以尼哥美地亞之優西比烏 (Eusebius of Nicomedia) 為領袖；第二派是積極反亞流主義者，包括亞歷山大和亞他那修；第三派是反對亞流主義的溫和派，主張維持傳統的洛各斯基督論，以該撒利亞的優西比烏 Eusebius of Caesarea 為領袖。

丙、會議的結果

會議開始不久後，亞流派的人即提出一種信經，但未被接納。於是該撒利亞的優西比烏，就提出他們教會的一種信經以供參考，但由於這信經在爭辯前已寫成，所以對一切引起糾紛的問題，均無肯定的立場。結果在這會議上，就把該撒利亞的信經改頭換面，在關鍵的地方加入幾個重要的說法，擬訂了尼西亞信經，並在君士坦丁皇的監督下，由絕大多數出席的主教簽署確認。至於其中兩名不肯簽署確認的主教及亞流，則被君士坦丁皇驅逐出境。[56] 按基利 (J. N. D. Kelly) 的收錄，尼西亞信經全文如下：

> 我們相信獨一的上帝，全能的父；祂創造萬物，包括有形與無形的。
>
> 又相信獨一主耶穌基督，上帝的兒子，由父所生，是獨生的；就是，從父的本質而出，神出於神，光出於光，真神出於真神，是生而非造的，與父同質的。萬物靠祂而立，這包括天上、地下的。祂為了我們人類和我們的救恩，由天降下成為肉身，成為人，受難，並在第三天復活，升入高天，將來再來審判活人與死人。
>
> 又相信聖靈。
>
> 但正如有些人說，祂曾一度沒有存在，又說在祂出生之前祂是並不存在，祂只是從無有而出；又或主張神的兒子是由不同的本質或實體而出，或是被創造，或說可以被取代或改變的—這都是大公教會所咒詛的。[57]

丁、信經主要處理的問題

舉行尼西亞會議的主要目的，是回應亞流主義。因此，要明白尼西亞信經處理了甚麼問題，必須先了解亞流提出了甚麼問題：

---

[56] 韓爾克：《基督教會史》，頁 189 ~ 190。

[57] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 232.

(a) 在亞流主義中，首先提出基督是被造的神。

尼西亞信經就此回應：基督為上帝所生與被上帝所造的說法，是有本質上的分別。一切被造之物，都是在父、子和聖靈的神格之外；但子卻是「受生而非被造」。故此，父是怎樣的神，子也是怎樣的神，耶穌基督是真神出於真神，祂享有與父絕對同等的神聖身分。

(b) 亞流主義認為基督在神格上是次於父的，因此不能與父同享尊榮。

尼西亞信經就此回應：父和子雖在次序或數目上有先後之別，但按本質而言，祂們是完全一樣的。子「從父的本質而出」，並「與父同質」，這兩句話確定了子和父有同等的地位。「從父的本質而出」一語，是要指出子純粹從父而生，有分於父的神性，而並非由其他本質而來，因此有別於任何被造之物。

(c) 亞流主義認為基督是「曾經一度不存在的，因此子不是永恆的。」

尼西亞信經就此回應：子從永恆之「始」已為父所生，而非被造，因此不可能被取代，亦不可能改變，祂與父同是永恆的。

(二) 君士坦丁堡會議

甲、尼西亞會議後的形勢

尼西亞會議可說是由君士坦丁皇親手「炮製」，所以在他在位期間，沒有人敢公然反對尼西亞信經。然而，尼西亞信經的擬定，事實上並沒有停止教父在上帝觀上的爭論；即使是當時被放逐的亞流亦為捍衛他的主張，從事地下的抗爭活動，後來還得到教會的一些權貴支持，勢力逐漸增大。最後，更得到君士坦丁之子君士坦丟皇的推崇，於是尼西亞會議的主張又漸漸被排斥了。

另一方面，在尼西亞會議中所謂的溫和派，是一群既不支持亞流主義的極端主張，又不能完全接納尼西亞派觀點的大多數中間派。他們尤其抗拒「與父同質」一詞，認為這既不符合聖經，又容易被引導而墮入形相神格唯一論的危險中。因此，他們慢慢棄用與父

「本質相同」(ὁμοουσιος)，而改用「本質相似」(ὁμοιουσιος) 一詞。[58]

乙、君士坦丁堡會議舉行的客觀需要

尼西亞會議雖然成功在「本質」上確定了基督的神性，並創造了一些本體性的詞彙，以解釋當時迫在眉睫的神學問題，但可惜沒有進一步探討神格合一可能帶來的問題，例如：父、子同質會不會引致二神論呢？父、子同質既與撒伯流主義無關，那麼父與子在神格內又有甚麼分別？而更加重要的，就是在 325 年通過的尼西亞信經，根本不能滿足當時勝利的一方在神學思想發展上的要求。就以聖靈為例，當時所定的信經，隻字未提聖靈與上帝、子的關係。因此，為了滿足當時神學研究的需要，必須有另一種更完備的信經問世，[59] 這就是尼西亞信經的修訂版——「尼西亞—君士坦丁堡信經」(Nicaeo - Constantinopolitan Creed)。

丙、君士坦丁堡會議的成果

379年，熱心擁護尼西亞信經的一位皇帝提阿多修 (Theodocius) 登位，並於 380 年頒布一道上諭，吩咐舉國人民都要遵守使徒彼得交與羅馬人的信仰。這道上諭總結了一切國家行政與教會發展的關係，訂明自此以後，全國只有一種宗教，就是基督教。而這道上諭也提及獨一上帝的本體中有三個存在，或者以西方教會類似的話來說：「一個本質在三個位格中。」[60] 跟著，提阿多修於381年在君士坦丁堡召開了一次東方教會會議，這次會議後來被教會公認為第二次大公會議。在這次會議中，擬定了「尼西亞—君士坦丁堡信經」，內容如下：

---

[58] 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 129。

[59] 華爾克：《基督教會史》，頁 206～207。

[60] 華爾克：《基督教會史》，頁 206。

1. 我信獨一上帝，全能的父，創造天地和有形無形萬物的主。
2. 我信獨一主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世以前為父所生，出於神而為神，出於光而為光，出於真神而為真神，受生而非被造，與父一體，萬物都是藉著祂造的；
3. 祂為要拯救我們世人，從天降臨，因著聖靈，並從童女馬利亞成肉身，而為人；
4. 在本丟彼拉多手下，為我們釘於十字架上，受難，埋葬；
5. 照聖經，第三天復活；
6. 並升天，坐在父的右邊；
7. 將來必有榮耀再降臨，審判活人死人；祂的國度永無窮盡；
8. 我信聖靈，賜生命的主，從父和子出來，與父子同受敬拜，同受尊榮，祂曾藉眾先知說話。
9. 我信獨一神聖大公使徒的教會；
10. 我認使罪得赦的獨一洗禮；
11. 我望死人復活；
12. 並來世生命。[61]

丁、尼西亞——君士坦丁堡信經所解決的問題

修訂了的尼西亞信經，除了刪去了信經內的咒詛修文外，還完成了兩方面的工作：

第一，除了重申尼西亞信經的立場外，還強調了子與父是同「一體」的。這種說法雖然避免「父、子同質」的字根，卻墮進了二神論的危機中。

第二，澄清一直被忽略的聖靈觀，為初期教會三一神學奠定了穩固的基礎。尼西亞會議舉行時，一些教父對聖靈的地位持保留的態度。直至第四世紀中葉，又有一群稱為「抗靈派」

---

[61] 趙天恩主編：《歷代教會信條精選》，頁 10。

(Pneumatomachians) 的信徒興起，他們否認聖靈有與父同等的神性，並指出聖靈只居於上帝與被造物中間，神格內的關係只屬於父和子，聖靈於其中無分。因此，在君士坦丁堡會議中，與會者不單堅守聖靈同質的教義，反對抗靈派，還肯定了聖靈完全神聖的地位，指出祂是神格內的一個位格。雖然基於歷史的因素，當時在大公教會內接受尼西亞信經的一些人士，仍對聖靈有所保留，不願稱祂為神，甚至沒有採用「同質」一詞，但會議卻徵用了聖經的詞彙描寫聖靈，稱聖靈為「主」(林後三17) 和「那賜生命者」(林後三6)。同時，信經亦肯定了聖靈的本源，指出祂是「從父發出」的，與子「從父生出」並列。

此外，信經亦充分反映亞他那修、迦帕多家三傑、底迪馬 (Didymus)，與伊比法紐 (Epihanius) 等教父的神學思想，特別是「與父、子同受敬拜，同受尊崇」一語，就反映了聖靈與父、子同質，而同榮同尊的概念。至此，君士坦丁堡會議的決定，為大公教會的三位一體神學奠定了穩固的基礎。[62]

四、奧古斯丁與「和子之爭」

君士坦丁堡會議，在某程度來說，確是結束了大公教會在三一神學上的爭論，不過卻沒有終止教父、神學家在這問題上的討論。在西方教會，自從諾窪天[63] 後，有關三位一體的討論並不多。直至四世紀時，才先後有希拉流 (Hilary)、安波羅修 (Ambrose)、維多連克 (Victorinus) 等教父對此發表言論。若說能為三位一體的上帝觀作劃時代的總結的，便要算希坡 (Hippo) 的主教奧古斯丁了。

奧古斯丁之所以能在三一神學上有這麼大的貢獻，其中一個很主要的原因，就是他用了一生中絕大部分的時間默想三一神學、解

---

[62] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 137 ～ 139。

[63] 公元249至260年，不少基督徒在異教的壓力下反教，之後再尋求教會的接納。諾窪天及他的跟隨者反對教會接納過去的叛道者，他們認為神或許會饒恕這些人，但教會卻不應接納他們。此外，他們又否認教會有定罪或免罪的權柄。參 Harrison, *Baker's Dictionary of Theology*, 380。

釋教會的教義，以及從事護教的工作。在奧古斯丁之前的東方教父，絕大多數均以神位格的分別作基礎，從而探究本質的合一。而奧古斯丁卻繼承了一般西方教會的思想脈絡，從本質合一的課題出發，解釋三位一體的問題。東方神學容易墮入次位論的陷阱；西方神學則容易犯上形相神格唯一論的毛病。那麼，奧古斯丁如何避免東、西神學所容易犯上的毛病，並成功解釋三位一體的問題呢？關於奧古斯丁的三一神觀，主要可從他於公元399至419年寫成之《三位一體論》中看見。其主張可以簡述如下：

（一）強調神的唯一性

奧古斯丁在他的《三位一體論》中，毫不猶疑地指出獨一的真神是三位一體的。祂們有所分別，但卻是同質，且在本質的數目上是合一的父、子與聖靈。他認為，這主張是聖經每一頁所宣認的，並由大公教會傳給信徒。[64] 換言之，奧古斯丁強調的是，上帝只有單一神性；而這個神性同時顯示於三個位格之中。

（二）強調三位格同質、平等

奧古斯丁不像一般的東方教父，以父為其他兩個位格的源頭。他深信父、子、聖靈組成神聖的合一；這合一是由一個且是同一個本質而來，當中有一種不能分開的平等關係。[65] 這句說話有兩個值得留意的地方：

第一，奧古斯丁認為上帝神格之所以合一，乃基於三個位格都來自同一個本質。因此他說：「有關神，我們可以斷言的就是神的三個位格中每一個位格都是平等的，因為每個位格都是由同一本質構成的。」又說：「父、子、聖靈並不是三個分離的獨立個體，如同三個人類只屬於同一個種類；相反，每一個神性的位格，從本質的角度來看，均是與其餘兩個位格或神性的本質完全相同的。」[66]

---

64 Kelly, *Early Christian Doctrine*, 272.

65 林榮洪：《基督教神學發展史 1》，頁 140。

66 Kelly, *Early Christian Doctrine*, 272-73.

論到本質方面，奧古斯丁所用的詞彙亦與一般教父不同。他所用的是「要素」(*essentia*) 而不是「本質」(*substantia*)一詞，因為他認為本質 (*substantia*) 是指有品性的東西，當人用這字來描述上帝的時候，就等於說上帝擁有各種品性，如良善、公義、信實等。但奧古斯丁認為一切完美的品性均與上帝等同；換言之，不是上帝有良善、公義、信實的品性，而是上帝本身就是良善、公義、信實。

為了證明上帝在祂的神格內的同質與合一，奧古斯丁進一步指出，在三位一體內，神只有一個單一、不能分開的行動與意志。在祂們的關係中，這三個位格都是在「一原則」(one principle) 之下工作。因此，奧古斯丁曾說：「就如祂們是不能分開的，因此祂們的行動亦不能分。」；又說：「當這裡沒有「本性」(nature) 上不同時，這裡亦沒有意志上的分別。」[67]

第二，奧古斯丁十分重視三位一體神中神格的平等關係。這是奧古斯丁對神一個很具真知灼見的看法。由於東方教會的教父多認為子與靈均出於父，因此他們的上帝觀或多或少都有層級或次序的關係，這樣才有亞流等之次位論產生。然而，奧古斯丁卻說：「父、子和聖靈乃是擁有同樣的永恆性，同樣的不變性，同樣的尊榮和同樣的權柄。」[68] 他甚至揚言：「三位一體內的平等是非常重要的。就神聖的程度而言，不僅父不大過子，並且父或子亦不大過聖靈。三位一體中每一個位格，都不會小於三位一體本身。」[69] 奧古斯丁這種父、子、聖靈皆平等的看法，對日後基督教的信仰有極大的影響。

(三) 強調位格與角色有別

雖然奧古斯丁十分強調神格的同質與合一，但沒有忽略三位一體神在位格與角色上的分別，這種分別乃建基於神性內的相互關係

---

[67] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 273.

[68] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 141。

[69] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 272.

上。因此，他指出神性的本質雖然相同，但父作為父，祂與子及聖靈是有分別的；另外，因子由父所生，故子與父及聖靈也有分別；同樣，聖靈亦有別於父與子，因為祂是父與子所賜的。[70]

不單如此，奧古斯丁亦指出神在祂的工作上，也顯出祂的角色的分別。例如三位一體並沒有同時道成肉身，只有子由童女所生，成了肉身；在耶穌受洗時，三位一體也沒有同時降臨在耶穌身上，只有聖靈仿佛如鴿子降下。[71]

(四) 強調從人的心理類比可認識三位一體

奧古斯丁探討三位一體的其中一個特色，就是使用「心理類比」，[72] 他認為神在創造世界的時候留下了祂的印記 (*Vestigium*)，特別在祂創造的巔峰上，而人類就是上帝創造的巔峰。因此，奧古斯丁認為，我們在尋找神的樣式——宇宙中「三位一體的印記」(*Vestigia Trinitatis*) 時，應該向人，特別是人的心思中去尋找，因為聖經說，當人按神的形象被造時，是按「我們」——「三位一體」的形象被造的。[73]

可見，奧古斯丁充分發揮了他的新柏拉圖主義的觀念。他主張人的心思是人類最高妙之處，其中有一組三件的架構，並早已深植於神之內。故此，他認為人可以在自己的頭腦世界中尋找到神。對於這一組三件的架構，奧古斯丁指出最重要的是心思、知識和愛 (*mens, notitia, amor*)，或用另一種形式表達，就是 *memoria, intelligentia, voluntas*。他認為人的心思是一種形象，雖然不夠完全，但仍是神的形象。所以，人的心思既有這三類三重技能，是彼此不完全分離、獨立的實體，所以在神裡面也可能有三個「位格」。[74]

---

[70] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 274.

[71] 林榮洪：《基督教神學發展史 I》，頁 141。

[72] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 315。

[73] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 276.

[74] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 315。

奧古斯丁這看法，明顯有其弱點，因為人的心思絕不能簡化為這樣的三重實體。假若這「心理類比」並不是確指其實際結構，而只視為「視聽教材」——根植於創造教義，由整體讀經而來的視聽教材，則未嘗不可接納為對三一神學的其中一種解說。事實上，奧古斯丁的三位一體論，對後代的影響極為深遠。甚至有論者認為，即使在阿奎那的〈三位一體論文〉(*Treatise on the Trinity*) 與加爾文 (John Calvin) 的《基督教要義》中，大部分內容都只是複述奧古斯丁對三位一體的看法而已。[75]

(五)「雙重源出」與「和子之爭」

假若要說奧古斯丁的三一神學對後世的影響，便不得不提奧古斯丁對聖靈雙重源出的觀念，及由其引發、令東、西方教會於1054年分裂的其中一個主要原因——「和子之爭」(*filioque* controversy)。

奧古斯丁提出「和子」(*filioque*) 的主張，主要是涉及聖靈本源的問題。這問題的討論重點是：可否只說聖靈是由父而出，或應當說為由父和子而出？前一個立場為東方教會採納，其中最有分量的說明，可見於迦帕多家教父的著作；後者則為西方教會的看法，而奧古斯丁在他的《三位一體論》中，對此有詳盡的論述。

在東方教會，希臘教父堅稱，三位一體的源頭只有一個，唯獨父是一切事的至高因，包括三位一體的子與靈。子與靈源出於父，但表達方式卻有不同。為了合適地形容這種關係，神學家最後選定了兩個不同的詞彙，就是：子由父而生 (begotten)；靈由父而出 (proceeds)。選用這兩個詞彙的目的，在於說明子與靈都源出於父，只是方式不同。[76] 支持這種說法的人認為，在神裡面是不可能有兩個源頭或神的。然而，即使在希臘傳統中，這種看法亦非全無異議。就以亞歷山大的區利羅 (Cyril of Alexandria) 為例，他主張靈也是「屬於子」的，這看法到了奧古斯丁時就得到全面的發揮。奧古

---

[75] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 316。

[76] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 324。

斯丁認為，聖靈必須被視為由子而出。他在回應假若子與靈皆由父而出，父就可能有兩個子的反對聲音時指出：「子由父而出，聖靈亦由父而出；但前者是生出的 (begotten)，後者是發出的 (proceeds)。所以，前者是父的子，祂由父而生；但後者卻是由兩者而出……而父乃是聖靈之所出的始創者 (Author)，因祂生了一個這樣的子，在生祂時已使祂成為聖靈之所出的源頭。」[77] 根據奧古斯丁的看法，父已將祂的所有給予子，因此亦將賜予聖靈的力量給予祂。故此，父與子賜予聖靈的行動，其實是一共同的恩賜 (common gift)，正如這三個位格在創造時的行動一樣。不過，奧古斯丁強調，在這雙重發出的情況下，父仍然是始發的源頭 (Primordial Source)。[78]

奧古斯丁產生這樣的看法，主要有兩個原因：

第一，來自約翰福音的證據。約翰福音記載了復活的基督向門徒吹氣，並且說：「你們受聖靈。」據此，奧古斯丁在三位一體論中解釋：「我們亦不能說，聖靈不是由子而出，畢竟，聖靈既是父的靈，也是子的靈……聖靈不單源出於父，也源出於子。」[79]

第二，基於奧古斯丁對聖靈有一種很獨特的看法，就是他視聖靈為父與子「結合的愛」。這相互關係的概念，乃基於第四卷福音書中，父與子的旨意和目標都是合一的。因此，這「愛人者」(lover) ——父，及這「被愛者」(object loved) ——子，就發出了「結合的愛」(the love which unites) ——聖靈來，並將祂們連在一起。[80]

對於奧古斯丁的看法，反對的人——東方教會的領袖認為會導致過分強調基督的位格與工作，而削弱了聖靈的位格。但奧古斯丁的支持者——西方教會的領袖則認為這保證了子與靈有充分的區分，但又彼此相關；同時也強調這樣的看法並不假設在神裡面有兩

---

[77] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 276.

[78] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 276.

[79] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 324。

[80] Kelly, *Early Christian Doctrine*, 277.

個源頭。故此，於 1274 年的里昂會議中 (The Council of Lyons)，奧古斯丁的支持者仍聲稱：「聖靈出於父和子，但並不是出自兩個源頭，乃是出自一個源頭。」[81] 即使如此，教會歷史上有關「和子」的爭論，也似乎無法完全平息下來。

---

[81] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 325。

第五章

近代對三一神學的討論

雖然到奧古斯丁後，三一神學的討論好像告一段落，但事實上，有關這課題的探討不單從未停止，並於二十世紀，西方神學家對三位一體的教義又提出重要的新理論。[1] 以下簡介的四位近代神學家，都可說是近代研究三一神學的翹楚。

一、巴特——聖道的三一神學

若論近代研究三位一體的神學家，相信不能不提巴特 (Karl Barth, 1886-1968)。其主要原因有兩個。

第一，巴特在近代神學界享有崇高的地位。在近代教會中，不少人幾乎將巴特看成與奧古斯丁、馬丁路德 (Martin Luther) 及加爾文一樣偉大；並且若論著作，巴特亦是著作最豐，分量最重的一位。他在神學上的貢獻，不單可以媲美中世紀經院派的阿奎那，甚至有人認為巴特的《教會教義學》(*Church Dogmatics*)，無論在字數與分量上，都勝過阿奎那的《神學總論》(*Summa Theologiae*)。因此，假若阿奎那的《神學總論》能成為中世紀經院學派的代表，巴特的《教會教義學》亦可以稱為近代神學的代表。[2]

第二，巴特對三位一體的真理，有他獨特的見解。這一點在他的《教會教義學》的開首已可察覺。正當士萊馬赫在他的《基督教信仰論》一書中，將三一神的真理置於書末的附錄，認為三一神學應該是神學家最終的陳述，是人對神最終的結論時，巴特卻將他的三一神論放在他的《教會教義學》的開端。因為他認為惟有先說明三位一體的真理，才能談到啟示；而三位一體的神是神對人啟示的「說明性的保證」。[3] 因此，巴特認為三一神學是基督教一切教義與啟示的基礎。

---

[1] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 316。

[2] 宋華忠：《現代神學思潮》(台北：聖文出版社，1984)，頁 49。

[3] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 316。

(一) 以聖道為基礎的三一神學

對巴特來說，神的聖道就是神的自我啟示，因此聖道的教義就是整個基督教神學的規範。由於神是主動作出啟示的，因此啟示得以臨到我們，完全是出於神的恩典。有關神的聖道，巴特認為是指神親自說話，這是人可以聽到的；但「神的說話」(God's speech) 亦是「神的工作」(God's act)，因為「神的道」(God's word) 在它各樣形式中也是真的。[4] 所以，神賜予啟示，亦完成了祂所作的一切聖工，包括神一切創造與救贖之工。而在巴特的《教會教義學》中，一開始就將神的聖道分為三個層次：第一是宣揚出來的聖道；第二是聖經記載的聖道；第三是啟示出來的聖道，就是主耶穌基督；而這些道是合一的。[5] 按照巴特的意見，啟示出來的聖道對我們認識這位三位一體的神至為重要。因為假若我們要認識神，必須由神為我們預備去認識祂的起點作開始，而這起始點就是神的道。在這道中，與藉著這道，我們得以認識一位永恆存在的神。祂在其內在關係中是合一的，但當中亦有分別，包括父、子、靈。[6] 然而，值得一提的是，巴特所講的三層聖道，並不是三種聖道，而是一種聖道的三種形式：啟示出來的聖道——耶穌基督，必須藉聖經的見證，以及教會的宣講，才能讓人知道；記載下來的聖道，必須有神的啟示及宣講才能讓人明白；宣講出來的聖道，必須藉聖經的見證加以證實，才算是神的聖道。[7]

---

[4] Otto Weber, *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introductory Report on Karl Barth*, vol. I-III, 4 (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 27.

[5] Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, *The Doctrine of The Word of God*, Part I (Edinburgh: T & T Clark, 1960), 98.

[6] Gary W. Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, *Karl Barth's Theology of Relations: Trinitarian, Christological, and Human: Toward an Ethic of the Family* (New York: Peter Long Publishing, 1999), 20.

[7] 宋尊忠：《現代神學思潮》，頁 66。

甲、記載下來的聖道

按照巴特的看法，所謂記載下來的聖道即是聖經，聖經所作的見證是十分重要的。因為後來基督徒所作的見證，即宣揚出來的道，就是根據聖經的教導而來。在聖經中，不論是舊約的先知或新約的使徒，他們的見證都特別有權威，因為他們或親眼見過神，或親耳聽過神的聲音，又或親手摸過耶穌基督。不過，雖然巴特很重視聖經的權威，但當討論到聖經是否神的啟示時，卻抱持以人為中心的立場。巴特認為某一段聖經是否神的啟示，是在於神有沒有藉那段聖經向我們講說話。因此對巴特來說，判斷某段聖經是否神的啟示，是十分主觀的。

乙、宣揚出來的聖道

巴特曾經指出：「當耶穌基督的教會，在宣揚聖道時，這聖道就是神的啟示……」[8] 因為神已將一個使命——宣揚祂的聖道——賜給教會，所以當教會宣揚神的聖道時，雖然是藉著人的說話，宣講的卻是純淨的道。因為教會所宣揚的，是證實聖經所作的見證，也就是對於神啟示聖道的見證。

對於巴特來說，宣揚的工作十分重要。首先，教會是接受神所給予的使命而宣道，故當教會在宣講神的道理時，是完全基於神的啟示與經上的話。其次，巴特認為聖經的見證乃是藉聖靈的運行，而成為神的聖道。同樣，教會宣講的道理，藉著神的同在與聖靈的工作，也能成為活潑的神的聖道。

丙、啟示出來的聖道

巴特根據約翰福音一章1及14節、希伯來書一章2節、啟示錄十九章13節等經文，指出啟示就是「道成了肉身」，並認為主要的啟示都包含在道成肉身的耶穌基督裡面：祂不單是歷史的終點，也是教會的起點。因此對巴特來說，啟示不是一種抽象的觀念，也不

---

[8] 宋尊忠：《現代神學思潮》，頁65。

是對神一種抽象的認識，而是一位真實的神，在人類具體的需要下，以具體的形式向人顯現；[9]而道成肉身的耶穌基督就成了這啟示的唯一中心。

(二) 以基督為中心的三一神論

基於以上的推論，巴特就以聖道為基礎的三一神學，發展至以基督為中心的三一神學。巴特反對傳統神學家在追求認識神時，發出一連串問題的方法，例如提問：神是否存在？我們如何才能認識神？怎樣才算是神？誰是我們的神？……等。對巴特來說，聖經一早已為我們的問題作了前設，並為其中的答案作出見證，就是這位神是耶穌基督。我們必須由「祂開始發問，並以祂作為基礎，我們才能認識神所啟示的祂自己。而在基督裡，我們所見的神，是一位三位一體的神：父、子與聖靈。」[10] 因此，巴特在《教會教義學》一書一開始就向我們分析神所啟示出來的道，並認為這是一種以三重形式 (Threefold shape) 向我們作出的啟示。巴特指出：「神的聖道即神自己在祂的啟示中顯示出來，因為按照聖經，神自己顯示為主，祂在啟示中表現出是合一，但又有分別。聖父是賜啟示者 (The Revealer)；聖子是啟示的本身 (Revelation)；聖靈是將啟示顯示出來的那一位 (Revealedness)。」[11] 由於這啟示的道是三重的，因此在某程度來說，它就成了神的道的三位形相 (modes) 的前設。

談到巴特以基督為中心的三位一體神學，我們應留意以下幾點：

甲、神的存在有三位形相或三種方式

對於巴特來說，「位格」(persons) 這專有名詞是有問題的。因為假若以人的位格的意義來理解「位格」一字，很容易會發展成一種三

---

[9] 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 66。

[10] Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 18.

[11] Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, part I, 98.

神論的認知，特別是在十九世紀後強調「自我意識」「獨立人格」等便更是如此。故此，當巴特討論三一神學時，就情願將焦點放在「關係上」而不是「位格上」。所以，巴特較喜歡用「三位存在的形相」(Three modes of being) 或三種存在的方式 (Three ways of being)，而不喜歡用傳統上的三個「位格」。他說：「我們對神的陳述是神是一，但有三種方式的存在：父、子、靈。而這一神，亦即一主，一有位格的神，並不是只有一位形相；相反，藉著我們對聖經啟示的觀念的分析結果，乃是有父的形相、子的形相及聖靈的形相。」[12] 這父、子、靈的形相亦向我們啟示為創造者 (Creator)、調解者 (Reconcilor)及救贖者 (Redeemer)。[13]

乙、在本體上是單一的、是一位的

巴特認為雖然神向我們顯示三位有別的形相，但在本質、本體上，神卻是一位。聖子、聖靈、父神是同等的，就是神自己。有關這方面的真理，巴特主要從兩方面來陳述：

第一，神的本源。巴特指神的本源包括一個源頭和兩個不同的發出 (an origin and two different issues)。因此，神就是：賜給者 (Giver) ——父；接受者與賜給者 (Receiver and Giver) ——子；接受者 (Receiver) ——聖靈。這種本源的關係是沒有其他東西可作類比的。[14] 例如，我們不能以太陽有本體、有光、有熱來類比三位一體，更不必說用其他宗教的三位神道，如印度的三神、道教的三清、三寶，或佛教淨土宗的阿彌陀、觀音、大勢至三佛等，來比較三位一體論了。巴特認為用任何人的方法解釋三位一體的道理，都是一種自然神學，不可能得著神真正的啟示。[15] 因此，當巴特總括他對三位一體的說法時便指出，「當我們去討論三位一體的時候，我們必須同時講出神是『三中合一』(Unity in Trinity) 與『一中有三』

---

[12] Barth, *Church Dogmatics*, vol., I Part I, 413.

[13] Weber, *Karl Barth's Church Dogmatics*, 37.

[14] Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 24.

[15] 宋尊忠：《現代神學思潮》，頁 67 。

(Trinity in Unity)。而要表達這兩者合併的一個合適稱呼應為『三合一』(Triunity)，雖然這述語仍然不是一完美的綜合。」[16]

第二，神的關係。巴特指出「三合一」這公式顯示出一種「關係的動力」(dynamic of relations)。這種關係不單是要表達一種作為一的合一，更是要指出一種經常成為一的關係，這思想就構成了巴特對神「存在於關係」(being-in-relationship) 中一個重要的理解。對於這種「關係的動力」，巴特指這和「互相滲透」(*perichoresis*) 或「互相滲通」(*circumcessio*) 有關，[17] 他認為：「神的合一是指父、子、聖靈在祂們之間的合一。神的本質確實是一，即使在源頭上有不同的關係，但毋須一定有分別；甚至其中所暗示的反而是：當這裡有不同，這裡就同樣有團契、有交通——每一位存在的形相，在另一個存在的形相中的一種明確的參與……就正如在啟示中，根據聖經的見證，這一位神只能在『三』中被認知，這『三』只能被理解為一神。因這緣故，任何三位中的其中一位都不能沒有其餘兩位，相反，三位中的每一位，都必須與其餘兩位在一起。」[18] 這種互相滲透與互相滲通，顯示的就是包含區別與完全的合一，或兩者在其中交流，[19] 亦顯示每一位都是「內在」(inexist) 於另外兩位，及每一位都是與其餘兩位共存 (co-exist) 的，結果在祂們之間就造成了一種「卷入與盤纏」(involution and convolution) 的關係。這三位的形相就內住在對方之中，而這就是神在祂裡面存在的關係的動力 (Relational dynamic)。按照雲格爾 (Eberhard Jüngel) 對巴特的解釋：「這存在是存在於一關係性的結構中。」[20] 達杜 (Gary W. Deddo) 談到這種關係時，則把它稱為「內在的三位一體的個人關係的『文法』」。[21]

---

[16] Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 25.

[17] Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 25.

[18] Barth, *Church Dogmatics*, vol. I Part I, 370.

[19] Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 26.

[20] Eberhard Jüngel, *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becoming* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 25.

[21] 達杜 (G.W. Deddo) 認為巴特的內在三位一體的個人關係的文法為：

The Living, Personal, and Loving Being of the Triune God is:-

丙、藉救贖向人啟示三位一體

按照巴特的看法，雖然人可以用文字描述神的本質及形相，但人的言語絕對不能完全表達神本性的奧祕。因此除了神之外，無人能真正了解神的本性。然而，道成肉身的耶穌基督，卻成了神向我們啟示的實體 (reality)，向我們揭示了神啟示的可能性，因為除了道成肉身的耶穌之外，人不能對神有真的知識。因此，巴特相信，惟有啟示才能叫隱藏的神顯示出來，惟有啟示才能叫人知道神是創造之主、救贖之主，同時又能叫人知道自己是罪人，是要滅亡的人。

不過，我們怎樣才能把這個「客觀」的事實，變成主觀的經驗呢？客觀是外在的，惟有主觀才是內在的實際。按照巴特的看法，聖靈的澆灌也是神的啟示，而因為聖靈的降臨，神客觀的啟示也就成了我們主觀的啟示與實際。[22] 人類就是因為藉著耶穌基督與聖靈，才得以進入與神所建立的「存在的立約的伙伴關係」中 (Being-Covenant-Partner)[23] ——在耶穌基督裡，我們能與神及其他人共存。

二、拉納——實用性與內在性統一的三一神學

拉納 (Karl Rahner, 1904-1984) 是梵諦崗第二次會議中，天主教兩位主要神學家的其中一位。(註：另一位為龔漢斯 Hans Küng)

A Personal Relational Being-in-Triune-Fellowship (Form) which is:-

(1) a fellowship of unity in differentiation,

(2) a differentiation in unity,

(3) a correspondence of "persons" in sucession and ordering of origination, being begotten and procession.

A Being in Personal Loving Action (content) which is:-

(4) a free and reciprocal interaction of georification, loving and blessing,

(5) a dynamic action of being-in-becoming,

(6) which is extensive and so inclusive of the other in itself.

參考 Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 34.

[22] 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 73。

[23] Deddo, *Issues in Systematic Theology*, vol. 4, 36-37.

傳統的天主教神學在面對神的臨在性與超越性的時候，常以二元化的方式來解決問題，如分開超自然與自然界，劃分恩典與自然、超越性與臨在性等。拉納的神學卻致力在臨在中尋求超越性，盼望藉此能克服分開超越性與臨在性的二元論，並對神的靈在世上的事實，提出公正的看法。[24]

儘管拉納的神學大半為抽象的理論，[25] 但他仍然是二十世紀羅馬天主教中最具影響力的神學家。他對現代三一論的特殊貢獻，在於分析三位一體的「實用性」(economic) 與「內在性」(immanent) 之間的關係。拉納常用一句現代神學家也常引用的格言來說明這種關係，就是：「『實用性』的三位一體，就是『內在性』的三位一體；『內在性』的三位一體，就是『實用性』的三位一體。」(The "economic" Trinity is the "immanent" Trinity and the "immanent" Trinity is the "economic" Trinity.)[26]

(一) 三位一體是絕對的奧祕

我們可從拉納對神的超越性的看法作起點，以明白拉納的三位一體論。在拉納所寫的《三位一體》(*The Trinity*) 一書中，他就開宗明義提出：「三位一體的教義是絕對的奧祕 (absolute mystery)，它是我們不能明白的，即使這奧祕已經向我們啟示了。」[27] 拉納一方面認為三位一體的奧祕是隱藏於神裡面，除非是神向我們啟示，否則我們不能夠明白這個奧祕；另一方面，他又認為既然這是神的、是涉及三位一體的奧祕，那麼這奧祕在性質上可以稱為絕對的，並且將永遠如是。

---

[24] 葛倫斯 (Stanley J. Grenz)、奧爾森 (Roger E. Olsen)著，劉良淑、任孝琦譯：《二十世紀神學評論》(台北：校園書房出版社，1998)，頁 284。

[25] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 284。記載曾有匿名畫家，以幽默卡通諷刺拉納為神學核子物理學家，但當向群眾演講之後，連站在旁邊的耶穌也說：「我聽不懂。」

[26] Karl Rahner, *The Trinity* (New York: The Crossroad Publishing Co., 1967), 22.

[27] Rahnar, *The Trinity*, 50.

拉納認為，假若那「三位一體」在本質上是一位我們永遠不能參透 (incomprehensible) 的神，在祂裡面不單只有一面「中立層面的知識」(neutral horizon of knowledge)；又假若這位神向我們開始啟示這層面的知識，讓我們知道其存在於本質上是三重的 (threefold)，那麼祂的三位一體和祂的奧祕在本質上是聯在一起的。假如我們從啟示中聽聞這三位一體的真理「之後」，又期望去發展一套神學知識，便會發覺在這套神學中，三位一體的神學知識會深化神的奧祕這個概念。[28]

(二) 人的先決超越性條件

三位一體的神學知識無疑是一個奧祕。不過，拉納認為人類不只是受造、內蘊、閉鎖在自己與自然裡面的生靈；相反，人類雖然有限，卻是超越的，因人類的本性在超越中向神開放，這是最基本的哲學事實。拉納這個信念，同樣充分反映在他的神學方法裡。

拉納指出，人類最普通、最常見的經驗，就是若沒有那稱為「神」的超越，便無法解釋神聖的奧祕；而且，我們必須透過日常生活和歷史情境的經驗，才能體會及明白神的神聖奧祕。另外，拉納又透過他認為是哲學的工具——「超越的反思法」來支持他的觀點。他指出，人的本性是靈，意即「向啟示開啟」。人不只是自然界的產物或其中的一部分，人總是面向一位無限、奧祕的生靈，基督徒稱之為神；換言之，人是超越的。拉納認為人每一次的發問及引發的思想，都是超越自然與自我的動作，他們不是封閉在自我之內，而是敞開的朝向神的啟示，也能接受神的啟示。拉納之所以有這樣的看法，主要是他察覺到在人的主觀性中，人具有可能性的先決 (*a priori*) 超越條件；而從人的超越經驗中，可以看見人類是自然朝向一神聖的奧祕——神。[29] 他列舉天文學家發現海王星的經過為例：在天文學家真正看見海王星之前，早已推算出該行星存在於太陽系

---

[28] Rahnar, *The Trinity*, 51.

[29] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 288。

內，因為他們觀察到天王星的運行有不規律的現象，這現象的產生必定與另一個行星的存在有關。天文學家經過一番超越性的思考後，對海王星已有一些了解，終於在1846年，他們透過望遠鏡看見海王星了。事實上，哲學中的超越性反思也有類似的情況，叫人發現人類具有建立知識與經驗的先決條件。故拉納認為，神與人類的本性並非全然相異，抽象思考便是人類理性的獨特行動。人能透過一種抽象的行動來超越自己，並超越那件東西。對拉納來說，這現象是人類以奇妙的能力，暗示有超越的存在——能與那位「永恆的存在者」(Being)、整個實體界發生關係。拉納在《聽神話語的人》一書中指出，人類獨具一種奧祕的能力。他這樣說：

> (這是一種)心靈自動運作的活潑能力，是人類本性的推演力，向任何一件事物都會發出。也就是說，這種運作彷彿是抓住某一件事物，將它當成朝向既定目標的一個因素，而在絕對的可知物之預告篇中來理解這件事物。[30]

由於一般人的認知力無法明白「絕對的可知物」，只能領會那是一個奧祕的絕對層面，所以它必須自我啟示，否則永遠只是一個奧祕，而人類也永遠無法參透個別事物的意義。

到此，拉納便將神放入一個基本的神學架構中，使人類主觀、形而上、超越的反思能與啟示接軌。不過，拉納的目的，不是要證明神的存在，而是要證明人有能力接受神的啟示。對於這種人類的自我超越，拉納稱之為人類的「順服潛能」——可以接受啟示。[31]而順服的潛能就意味著「人這種存在體」，是站在自由之神面前的；而神有可能啟示祂自己。此時，拉納就為他那「實用性」三位一體與「內在性」三位一體統一的三一神觀鋪平了路。

---

[30] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 289。

[31] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 289。

(三)「實用性」與「內在性」統一的三一神觀

拉納認為過去的三一論，常將神在祂自己以外、在歷史中進行的三重性（即實用的三一神學），與神在永恆中、在自己內部的三重性（即內在的三一神學）作區分。特別在基督徒思考三一神教義的漫長歷史過程中，三一神在這兩方面逐漸被區分，以致神學家一直猜測三一神彼此的內在關係，與三一神在救恩歷史中的活動全然無關。例如，有些神學家建議，三一神的任何一位都可能道成肉身，而不只是聖子；又說，三一神在世上所有的活動，都是三一神全體的活動。拉納認為，這些人所犯的錯誤是：把在自己裡面的神與歷史中的神完全分開，如此，神則不可能在歷史裡，向受造物作真正的自我溝通。[32] 但拉納相信，信仰的真理是具體的，就真理自身而言，它能夠，並且必須完全抽象地表述三位一體的真理，亦只有當它使三位一體的奧祕，變成易於理解的具體真理時，才算是履行了自己的職能。拉納把三位一體論重新定位，就是要針對這種任務。[33]

甲、以傳統為基礎

綜合來說，拉納的三位一體論仍然以傳統的三一神學作基礎，因此他認為：「對於重新在理論上論證三位一體的學說來說，古典的三位一體的學說在形式上的基本命題必然是依舊有效的……」[34] 在談論三位一體時，拉納認為有兩個起點可供我們選擇：第一，我們可以聖經神學，或更古老的教義，與東方神學的一神——祂就是父作起點；第二，可以教會對三一神學的解釋作起點——就是從這一神，卻有一要素存活在三個位格之中作起點 (one God whose one

---

[32] 高倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 298。

[33] 雲格爾 (Eberhard Jüngel) 著，李秋零譯：〈「經世的三位一體」與「內在的三位一體」的關係〉，見溫文編：《現代語境中的三一論》(香港：漢語基督教文化研究所，1999)，頁 202。

[34] 雲格爾：〈「經世的三位一體」與「內在的三位一體」的關係〉，頁 206。

essence subsists in three persons)。拉納情願選取前者為起點，因為這樣能更有系統地將後者表述出來。

(1) 我們對父的認信：拉納一方面指出三位一體是指「三」，卻設想為合一的；另一方面，又指出三位一體神雖是合法的，卻是一種第二概念 (secondary concepts)，並且是經歷很多事件後，把救恩和啟示中的具體經驗，綜合在一個簡短方程式 (short formula) 裡的結果。教會對這位全能的神，救恩歷史中活躍的主，所有有限實體的創造者的宣認，就是「祂乃是父」、是具體的神 (Concrete God)、是「絕對非創作的」(absolute unoriginate)。[35]

(2) 我們對子的認信：這父只有獨生子，子由神而生，而非從無有中創造。祂是藉父傳遞 (communication)，由父的本質而出。子的「本質」(substance) 與本性 (nature) ，是完全擁有神自己神聖的「要素」(essence)。因此，子與父是同質的。由於子是父自我的傳遞 (self-communication)，因此子是絕對的救恩攜帶者 (Absolute Bringer of Salvation)。[36]

(3) 我們對聖靈的認信：聖靈是父藉子所給的禮物，在祂裡面，祂以直接與最親近的方式，將自己傳遞給我們；並且，藉著祂，我們便能接受這自我的傳遞，就是父與子的靈。聖靈是由父與子而出，而非生的；也因這緣故，靈亦必須是神自己。[37]

乙、以基督救贖為中心

三一神對人類來說，是超越的、是奧祕的，甚至即使經過啟示，人仍不能完全明白。但藉著耶穌基督，三位一體的神，便將三一神要向我們啟悟的奧祕啟示出來，將祂要向我們隱藏的奧祕隱藏起來。因此，當拉納論及三位一體的真理，而古典的基本命題依然有效時，他便在他的《救恩史教義學大綱》中指出，三位一體學說的

---

[35] Rahnar, *The Trinity*, 59.

[36] Rahnar, *The Trinity*, 63.

[37] Rahnar, *The Trinity*, 66-67.

基本命題是：「三位一體是救恩的奧祕。」[38] 雖然神是永遠不能參透的 (forever incomprehensible)，但道成肉身這「事件」(instance) 是一件「較為能參透的事實」(a more comprehensible reality)。因為道成肉身的「道」(Logos)，是真實地在啟示中出現，並向我們啟示的「那一位」的三位一體神。從個人存在的角度來看，祂是絕對屬乎祂的，祂是父的道 (the Father's Logos)。[39] 拉納認為，「耶穌的十字架之死對三位一體教義的實際上論證，在三位一體的神學理論中是無法替補的。」因為只有「真正的三位一體者僅僅在神性的內在生命中表現自身，才能感知到上帝的絕對統一的工作」。否則，就會導致神學和實用學的三位一體的區分，並因此導致「內在的」三位一體和「實用的」三位一體的分離。

丙、實用性的三位一體與內在性的三位一體相呼應

簡單來說，所謂「實用性的三位一體」，是指我們在歷史中經驗到神自我彰顯的差異性與合一性；而「內在性的三位一體」則是指神本身內部的差異性與合一性。[40] 拉納認為「實用性」的三位一體，就是「內在性」的三位一體；「內在性」的三位一體，就是「實用性」的三位一體。換言之，神在歷史裡啟示出來及被人經歷的方式，與神本身實際的情形是對應的。[41] 因為拉納認為教義學的狀況與「信仰的實施」是不可分割的，正因如此，才可僅僅作為奧祕經驗的狀況。[42]

所以拉納堅持，我們對救贖歷史的經歷，以及聖經中的記載，是討論三一神論最恰當的出發點，因為是先有救贖的奧祕，我們才能寫成有關它的教義。這種「在先的，從救贖歷史與聖經中得知，

---

[38] 雲格爾：〈「經世的三位一體」與「內在的三位一體」的關係〉，頁206~207。

[39] Rahnar, *The Trinity*, 24, 30.

[40] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁318。

[41] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁318。

[42] 雲格爾：〈「經世的三位一體」與「內在的三位一體」的關係〉，頁206。

有關實用性的三位一體知識」，是系統化反思過程的起點。「內在的三一神論」則可以視為「實用性」三位一體的系統化概念。因此，拉納主張內在性三位一體教義的神學反思，其起始點為我們在歷史中所經歷的救贖和知識；而救贖歷史的複雜性，歸根究柢，是基於神本性的緣故。換言之，我們在救贖的實用性中經歷到差異與合一，正好是反映了神實際的狀況。故此拉納曾說：

> 神在歷史裡（出於真理）和在靈裡（出於愛）的自我溝通，其中的差異應該是神「在祂自己裡的差異」，否則的話，差異的存在會使神無法自我溝通。這些模式和其差異一定是在神自己裡面（雖然我們是先從自己的角度來經歷到這些）。否則就變成祇在我們裡面。[43]

有關三位一體的「父、子、聖靈」，其實不只是人的說法，為要澄清我們對救贖奧祕差異性的經歷；同時，它們也不是神暫時援用的角色，為要進入我們的歷史之中。相反，它們與神實際的狀況相呼應：以三位一體「顯現」的神，本身就是三位一體。總括而言，神向人的自我啟示，和神內在的狀況是呼應的。

就以「上帝是愛」為例：上帝是愛，不僅是在自我關係中（用三位一體來解釋：在聖父、聖子和聖靈的區別和相互關係中），也是在與祂對立的「絕對他者」——人——的關係中。神內部的自我關係作為愛，發生在神那愈來愈強大的無私無我的自我關聯中，正是這種愈來愈強大的無私無我，使自己與自己發生關係的上帝自由地「向外」走出。本身就是愛的上帝，為自己從虛無中創造了自己的他者——人，使在耶穌基督裡可啟示、通過靈可經驗的愛，證明神自己為創造人的內在理由。故此，拉納稱結合為創世的內在理由、創世為結合的外在理由時，所指的就是這狀況。[44]

---

[43] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 319。

[44] 雲格爾：〈「經世的三位一體」與「內在的三位一體」的關係〉，頁 208。

三、麥夸里——存在主義哲學的三一神論

麥夸里 (John Macquarrie) 是當代英裔的美籍作者。由於他曾受蘇格蘭長老會的薰陶，所以傾向於從存在主義哲學思想三位一體。[45] 所謂「存在主義」，就是人首先察覺自己存在，並認為這存在的事實對我們十分重要，因其中涉及很多需要回應的終極問題，促使人開始就這些問題作出發問，並嘗試尋找答案。因此，「存在主義」一個基本的含義，是指人類的一種生命態度，即特別注重個人真實而即時的人生經驗。「存在主義」關注個人與他人的相處，對其限度有所了解。[46] 有關麥夸里的三一神論，可作以下三方面的陳述。

(一) 麥夸里三一神學的基礎

麥夸里的三一神學，主要基於當他思想人的存在與神的關係時，看到兩個很需要處理的重要問題：第一，三一神學的表達亦涉及宗教語言的問題，所以應作更多象徵的 (symbolic) 而不是語文 (literal) 的表達；第二，傳統的三一神學的詞彙，已經有所不足或過時，因此有需要以當代的 (contemporary) 的詞彙取代。

甲、三一神學與宗教語言

麥夸里在他的三一神學中開宗明義地指出，三一神學其實與宗教語言有很密切的關係，因為其中談論的是神的奧祕，用麥夸里的術語就是：這涉及神在「存在上」—「本體上」(existential - ontological) 的問題。麥夸里指出，神是「一而三，三而一；一個本質，三個實體」。這句說話對今日的人來說顯得有些奇怪，因為它告訴我們一些有關神的奧祕，卻又有些隱晦。麥夸里認為教會早期的教父及三一神學家，都以為自己有特別高的能力窺探神，遂以一

---

[45] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 321。

[46] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 334。

種「超級科學的發現」(super-scientific discoveries) 的方式來理解神。麥夸里認為這是錯誤的，基督徒根本不能單以一個關鍵的字——「神」，就能夠完全論述神；相反，我們需要採用更複雜的象徵，才能表達對神更豐富、更完全的經驗。[47]

根據麥夸里的看法，基督徒宣認的是：「對我們來說，只有一位神，就是父，萬物由祂而立，為祂而生；只有一位主，耶穌基督，萬物藉祂而有，藉祂而生。」但這些並不是客觀的語言，不是一些根據毫無感情的觀察而對事實所作的陳述（無論這些觀察是否有見地）；相反，這些是一些建基於存在，建基於我們朝向神時在群體中的經驗。麥夸里採用林塞 (Ian T. Ramsey) 的術語，指出這是和委身與參透 (commitment and discernment) 有關的。[48] 按照牛津大學林塞教授的看法，有關神的語言不單是「陳述性」的 (declarative)，還是「喚起性」的 (evocative)。林塞認為我們只有用這樣的語言，才能避免將神語文化或人格化。[49] 林塞認為一種宗教性的揭露，會使人對揭露的作出某種「委身」。這種「揭露」(disclosure) ——「委身」(commitment) 的情況，會引出我們所稱為經驗性的宗教語言——「參透」(discernment)。按照林塞的解釋，宗教語言是一系列獨特的個人經驗，它包含的意味，較語言所能描述的更為深刻。當這種經驗在一種新鮮的亮光下被「揭露」，它就會像催化劑一樣，在某客觀的環境或事實上加深它的意味。[50] 因此，根據林塞教授的看法，傳統的三一神學的方程式——「一個本質，三個位格」，過分的將神語文化而欠缺了象徵，麥夸里就深受這方面的思想影響。

---

[47] John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (London: SCM Press Ltd, 1977), 191.

[48] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 191.

[49] Normal L. Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 243.

[50] 袁海生：〈宗教語言與聖經的權威〉(未刊文章，1982)，頁 14。

乙、更新傳統的三一神學的詞彙

雖然麥夸里認為不應拒絕傳統的三一神的方程式，但由於它已發展成一個已被廢棄的哲學的宇宙論述，再不能負起傳遞的作用(ceased to communicate)。因此，麥夸里認為我們應以現代的語言，重新解釋早期教會所尊崇的方程式。例如應以現代的哲學用語，如「存在」(being) 或「實存」(existence)，代替傳統的語言，如「本質」「位格」等。

就以「位格」一詞為例，麥夸里指出，由於傳統的三一神的公式有「弔詭性」(paradoxical character)，因此，必須在「本質」與「位格」之間的思想上作出平衡。這訴求可在一句預警性的句子——「不要混淆其位格，亦不要分開其本質」中見到。在這兩者之間，以「分開其本質」引致的危險較大，因其結果會產生「三神主義」。其中主要的原因是，按現代對「位格」一詞的解釋，所包含最豐富的意義，就是能與別人產生相互的關係。因此，「位格」就永遠保持一種「分離性」(separateness)，結果就產生出一種不能避免的私隱性，以及個人存在的不能相互滲透性。

此外，麥夸里指出，為了保持「位格」之間彼此的分別，又不致損失神的獨一性，少不免就產生了子由父而生的「生」字 (generated or begotten)，或靈由父與子而出的「出」字 (proceed)。然而，這些詞彙卻無可避免地讓人看見父神在動力上是站在最高層次的。因此，按照麥夸里的看法，我們應該更新有關神的論述的詞彙。例如「替代」(appropiation) 就可以更好的代替「互相滲透」(circumincession)，因它能顯示位格彼此間的角色；「永恆的存在」(Being) 就可以更好的代替「本質」(substance)。[51]

(二)「永恆的存在」能反映神的「一」與「三」

麥夸里極力主張我們應該用「永恆的存在」(Being) 來論述神，其中有兩個主要的原因：

---

[51] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 192-94.

(1) 麥夸里指出，在舊約出埃及記三章 14 節中，神向摩西顯現介紹祂自己的時候，啟示了祂的名字為「我就是我」 (I am who I am)。這句說話不單含有「存在」(to be) 的意思，更含有「成為」(to become) 的意思。因為若這句說話只能解釋成「存在」，那便會誤導人聯想到神存在的「不變原則」。但事實上，「我就是我」這句話包含著神的存在的意思，是指向在歷史與時間上一個持續不斷的過程，是具有動力而非靜止的。[52] 因此，以永恆的存在 (Being) 來形容神是比較合適的。

此外，「我就是我」亦包含「使發生」(letting be) 的意思。事實上，在創世記與出埃及記中，我們都可看見神是一位使事情發生的上帝，並藉此可看見神是那位超越的「永恆存在者」(transcendent Being)。當聖經一開始向我們介紹這位神時，祂就不只是一個「存在」的神，並且是帶著創造能力，按其心意使事情發生的神 (I let be what I let be)。因此，麥夸里認為，以永恆的存在來形容「神是永恆的存在者」(God-as-Being) 比較適合。[53]

(2) 麥夸里認為以永恆的存在來形容神，不單能顯示神的動力，還可以顯現神的三一性。麥夸里指出，「我是」(I am) 這詞彙不單在舊約出現，在新約四福音中，主耶穌亦多次用「我是」來介紹自己。就以耶穌向猶太人介紹自己為例，祂在約翰福音八章 58 節中說：「……還沒有亞伯拉罕，就有了我（或作我是，我存在）。」因此，我們不須懷疑在福音書出現的「我是」，是舊約裡「我是」的暗喻 (allusion)。這暗喻就從存在的角度來肯定基督與神的親密關係。由此，有關神的三一性，便可以從「神的浮現性的教義」(emerging doctrine of God) ，及在祂永恆的會聚 (Being converging) 中表現出來。因為這存在——「我是」(I am) 表達了三位一體中首「兩位」的「合一」。[54] 故此，在麥夸里的三一神論中，有一句這樣的名言：

---

[52] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 196-97.

[53] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 197.

[54] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 197.

「若神未曾啟示自己是三而一的神，我們必須把祂想作這樣的一位。」[55]

(三) 神是活動的永恆存在者

麥夸里認為，神的存在不是「單塊性的」(Monolithic)，而是具有使事情發生的能力及有多個位格的。這就是我們所說：「永恆的存在」——「存在於既有動力與穩定的奧祕內的活動。」因這緣故麥夸里認為應以以下的方法，解釋神這既複雜又朦朧的結構。

甲、父應被稱為「原生體」(primordial Being)

「原生體」這詞彙是指：父是那使事情發生的終極行動與能力，是所有存在的可能性的源頭。麥夸里認為，我們不應將父這原生體，視為一塊既孤立，又「沒有經過雕刻的石頭」(uncarved block)；相反，應視為一切外傾的源頭，祂與永恆存在的整個結構是不能分開的，並且在其中是有運動的。當我們思想三位一體的時候，必須同時緊握一與三。當父是原生體時，祂便是神奧祕的深度，我們是不能在祂裡面而對祂有所認識。我們對父的認識，必須透過那被啟示、在祂裡面，並與祂聯合的另外一位將祂自己傾倒出來。[56]

乙、子應被稱為「表達體」(expressive Being)

原生體的能力藉「表達體」傾倒出來，使世界產生了無數的特殊存在體 (particular beings)，並將其置於時、空之中，產生了可理解的結構。而這永恆的存在體，亦藉存在體置身於我們中間，這就是我們所說成為存在體，亦死於存在體。但這永恆的存在體，在時間上是有暫時性的 (temporal character)。這表達體就是我們三位一體中的第二位——子。在基督教神學中，祂是道 (λογος)，是父在創世

---

[55] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 322。

[56] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 199.

時的「代理人」，是父所生，並與父同質的。因此，我們應將「道」視為「永恆的存在者」(Being)，而不是「普通的存在」(being)。[57] 或許我們可以這樣說，道在「普通的存在」中將自己表現出來，或在「普通的存在」中將「永恆的存在」表現出來。不過，我們不可忘記，這三位一體中的第二位——這「道」或「表達體」，雖然曾生活在特定的時空，但祂與父卻在永恆中同在。

丙、聖靈為聯合體 (unitive Being)

我們應稱三位一體中的第三位為「聯合體」。因在聖靈的聯合之下，教會在她的禮儀中將榮耀歸給神；同時，聖靈亦在教會中產生了維持與強化的作用，特別當持續的合一受到威脅時，聯合的存在體就會挽回普通的存在體，並在其中建立更高標準的合一。故此，當我們稱一個人為屬靈的時候，意思就是說向這永恆的存在者開放，注目於祂，讓祂抓著我們，將祂自己傳達給我們，這樣便能明白，我們這些普通的存在體生活在這世界上，不是自我存活的實體，我們不是自治、自主的，而是屬於這永恆存在者的管理人 (guardians of Being)。[58]

四、托倫斯——以基督為中心的三一神學

托倫斯 (Thomas F. Torrance) 是今日英語世界中，其中一位改革神學的倡導者。他主要從事的研究工作，是神學的客觀性與科學性。托倫斯早期的作品，主要集中在基督論中實質的聯合 (hypostatic union) 的教義上，後來才漸漸發展出一套建基在基督論之上的三一神學。這神學以神學上的科學為方法，以將理論與實踐 (Theory and Praxis) 整合為目的。[59] 為了能清楚掌握托倫斯的三位

---

[57] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 199.

[58] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 202.

[59] Jason Hing-Kau Yeung, *Being and Knowing: An Examination of T.F. Torrance's Christological Science* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996), 1.

一體論的核心，我們嘗試將托倫斯的三一神學，分成下列三個重點來描述：

(一)「本體」—「關係」的三一神學

三一神學在托倫斯的神學思想中佔有十分重要的地位，因他認為三一神學的教義，是神學知識的終極基礎及基本文法。[60] 然而，人怎樣才能認識這位三位一體的神呢？托倫斯的看法就是人必須透過這位三位一體的神自己。托倫斯十分反對基督教的神學可以由一個獨一神的存在的教義作開始，他認為「神的三一性若是神的本性，那麼，假若我們要認識神，我們必須根據祂的三一性作為開始去認識祂。」[61] 因此，從托倫斯的三一神學中，可以看見他對三一神之間的關係的描述：「本體」—「關係」，以及由這種「本體」—「關係」引申的人、神關係。

甲、神的「本體」—「關係」

神的「本體」—「關係」，並不是幻想出來的，而是一些真實的關係。這些關係之所以屬於真實 (reality)，是因為祂們內在的關係如何，就正如祂們所做的事情一樣，最少在某程度上來說，這是祂們構成的基本方式。[62]

研究托倫斯的三一神學，不單可以看見他的三一神觀基本上受亞歷山大學派與安提阿學派的影響，[63] 還可以發現他亦受愛任紐、亞他那修及奧古斯丁等人的影響。托倫斯依據亞他那修的看法，仍沿用「實體」(*hypostasis*) 來分別「在神性中」(*ad intra* - within the God head) 那三個具有獨特神性的永恆存在。[64] 當「本質」(*ousia*) 在

---

[60] Yeung, *Being and Knowing*, 127.

[61] Yeung, *Being and Knowing*, 131.

[62] Yeung, *Being and Knowing*, 130.

[63] Yeung, *Being and Knowing*, 134.

[64] O'Collins, *The Tripersonal God*, 130.

神學上是形容它的「內在真實」(internal reality) 的存在時，「實體」(*hypostasis*) 就不單是指那獨立的存在物 (independent subsistence)，而是指那存在的客觀的另一位 (objective otherness)了。其中的分別就如巴斯特 (G. L. Prestige) 所說，並不在於其普遍與特殊 (general and particular) 的關係，而在於其主、客的關係。[65]

根據托倫斯的看法，三位一體中是有所謂「不可互通的存在」的 (*incommunicabilis existentia*)，[66] 而這「不可互通的存在」就構成了三位一體的位格，使神成為永恆的父、永恆的子及永恆的靈。[67]

托倫斯除了用「實體」(*hypostasis*) 來描述神三個獨特的位格外，亦沿用亞他那修的「本質」(*ousia*) 來形容神的「存在」，及在祂裡面的一種「內在關係」。亞他那修認為，「本質」(*ousia*) 是指神的存在，是存在於祂內在的真實 (inner reality) ，以及祂那種相互與生俱來的聯合的三位一體關係中。[68] 由於這種關係，使耶穌基督的存在、聖靈的存在及父神的存在之間，構成了一個「獨一的存在」(Oneness being)。因此，托倫斯認為，三位一體神當中，是有「可互通的存在」(*commuis existentia*)，這是三位一體的「最開始」(First instance)。因著這「可互通的存在」，神就成了一充滿愛及具有位格存在的三位一體神。亦因這緣故，三位一體神成了一切位格化的存在，以及所有有愛在其中互相滲透的關係的創造與原型的源頭。[69]

然而這種相互之間的關係是怎樣發生的呢？按托倫斯所說，這是具有獨特的三個位格的神「互相滲通」(*perichoresis*) 的結果。而所謂「互相滲通」，就是指神作為靈的共享 (communion of spirit)，父與子與靈之間互相的內住。其實，「互相滲通」一詞是來自 *Chora* -

---

[65] Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons* (Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1996), 130.

[66] Yeung, *Being and Knowing*, 131.

[67] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 137-55.

[68] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 130.

[69] Yeung, *Being and Knowing*, 131.

χωρα)，希臘文的意思是指空間 (space) 或房間 (room)；另外，亦可來自 *Chorein* - χωρειν，意思是指容納 (to contain) 、製造空間 (to make room) ，或向前邁進(to go forward)，意指相互包容，與生俱來的相互擁有或互相的內住。[70] 藉著這種關係，神的三個位格就彼此內住、互相依附及內存於對方，同時亦獨立於對方，以及與對方保持分別。這就是我們所稱的神性位格的「本體」—「關係」的觀念。

按照托倫斯的看法，三位一體的三個位格之所以能夠互相滲通，其中一個主要原因，是這三位一體神的三個位格是同質的 (*homoousios*)，這不單是基督教信心的核心，亦是「實體」(*hypostasis*) 能夠聯合的主要基礎。為了說明這個觀點，托倫斯列舉出聖經中尊貴的「我是」的經文，例如在舊約中，父神作自我介紹時說：「我是耶和華」(出三14) ；在新約中，主耶穌亦作自我介紹時說：「我是道路、真理、生命。」這樣的「我是」，不論在希伯來文的אֶהְיֶה 與希臘文的 εγω είμί 中，都有「我現在如是」 (I am that I am) 與「我將來亦如是」 (I will be that I will be) 的意思。[71] 這樣的表達方式及一切的線索，都是告訴我們：不論是「實用的三位一體」(Economic Trinity) 與「本體的三位一體」 (Ontological Trinity)，父與子與聖靈在本體與動力上，都是獨一的、有位格的存在。

乙、「本體」—「關係」引申至人、神的關係

三位一體的「本體」—「關係」不單構成人神關係的基礎，亦為人與神的關係、人對神的知識提供了終極的基礎 (Ultimate ground)。因為在神的「內在個人關係」(inner personal relations) 與「相互的個人關係」(inter personal relation) 的基礎上，人與神的關係藉著「道」的「道成肉身」及聖靈的工作而人格化了。托倫斯認為，我們必須從神的個性 (Personhood of God) 的創造關係中，正

---

[70] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 102.

[71] Erickson, *God in Three Persons*, 209.

確地理解「人的人性」(human personhood)。我們必須注意，神是一「人格化了的位格」(personalized persons)。至於人之所以為人，其基本的原因就是神的「本體」—「關係」成為我們個人存在的創造的源頭。此外，依照這種「本體」—「關係」中彼此之間「主體」對「主體」的結構 (Subject - Subject structure)，人的存在亦以祂們這種關係作為模式。[72]

(二) 以基督為中心的三位一體

在一篇名為〈天國的奧祕〉(*The Mystery of the Kingdom*) 的文章中，托倫斯以「奧祕」(mystery)、「神聖的目的」(divine purpose) 與「團契」(fellowship) 來闡釋與基督聯合的關係。他指出，自從人類墮落之後，神與人聯合的關係就破裂了，因此，奧祕就變得完全隱晦。但經過神在以色列人中，一段有目的的長時間預備後，神旨意的奧祕就透過「道成肉身」顯露了，所有人類在耶穌基督裡再次被集合起來，並且重新與神聯合在一起。人類藉著基督這神—人的代贖，在「一刻中」(at-one-ment) 能重新恢復與神的關係，並在基督裡重建與神的團契，這就是托倫斯的三一神學以基督為中心的主要原因。托倫斯曾指出：「人對神的真知識，惟有透過道成肉身的神的兒子基督，才可以變得可能。因此，人對神的三一性的了解，乃完全需要規範在基督論與救恩論的條件之上。」[73] 因為除非透過神自己，否則沒有人能見神；而神兒子的身分，乃包含在耶穌基督身上，它亦屬於神自己永恆存在的內在關係。因此，我們對父神的知識及對子神的知識，在我們的知識中是完全一致的。因為這位不能分割的實體，在這位中保——耶穌基督成了神的行動中，在祂的位格裡向我們作了自我的啟示 (self-revelation)。[74]

---

[72] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 106.

[73] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 75.

[74] Yeung, *Being and Knowing*, 137.

因此，托倫斯參照愛任紐的講法，指出神的道透過兩方面的行動和我們建立相互的關係，就是祂成為人，並住在人中間，目的是要使人接受神，使神住在人裡面。而神則站在兩方面的關係上，即祂自己與人之間工作，藉此向人啟示神，並將人呈獻在神的面前；另一方面，祂亦保存了父的不可見性與祂那終極不能參透的聖潔。[75]

(三) 在三一神的知識上的分層結構

托倫斯強調，由於神在祂的啟示與救贖的實用性行動中，顯出三個的位格即父、子、聖靈，而祂在其神性與自我的存在中，是先在與永恆的，因此我們對三位一體的知識亦是分層的。現簡述如下：

甲、宗教經驗與敬拜的基礎階段

這可以是人透過敬拜等的宗教經驗，對神每一天的認識。我們在神的啟示，以及在福音的拯救行動中，委身於耶穌基督的信仰；而耶穌基督則是神在祂的愛中，賜給普世的救主，不論誰相信祂，都不致滅亡，反得永生。這樣的經驗不單是個人的，亦包括在教會內每一天的生活與活動中。托倫斯稱這最基礎的階段為福音與讚美的階段。[76] 在這階段中，我們每一天敬拜神、與神相遇、回應福音的宣講，以及在教會團契中解釋聖經。托倫斯稱這階段為「早期的神學」(incipient theology)，從中我們可以得到的是經驗的、觀念的、歷史上的、神學上的；而這一切東西，我們都可以很自然地和自發地與別人交織在一起。[77]

---

[75] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 78.

[76] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 88.

[77] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 89.

乙、神學的階段

在第一階段——宗教經驗與敬拜的基礎階段中，我們明白到神將祂自己啟示為父、子、聖靈，並且透過在啟示與救贖來彰顯神的愛的三重運動中，掌握到父、子、靈的一些基本概念。[78] 然而，到了第二階段——神學的階段，我們就不只滿足於神學知識的「有機體」，反而會更深入、更準確地明白神向我們啟示的知識，並會更深入及更全面地理解神在實用性 (economic)及「本體上」(ontological)，以及三位一體上的結構。這一切都是神在福音中，透過耶穌基督向我們展示的啟示與拯救行動。[79] 由於我們在福音與讚美的經驗上 (evangelical and doxological experience) 曾作探討，因此可以知道神向我們啟示祂的獨一存在為父神、子及聖靈，這在啟示的三重自我賜予中是完整不可分的。雖然我們對耶穌基督的關係，與對聖靈關係有別，但這些關係都是直接在父裡面的。除非透過父的子，否則我們不能認識父；除非透過父的子，否則我們不能認識子；除非透過父與子的靈，否則我們不能認識聖靈。子與靈並非只存在於人、神之間，還在這永恆的存在之外。祂們就是真神自己，是真神、獨一的主。創造天地全能的父在祂們當中，並藉著祂們將祂自己傳達給我們。因此，父、子、靈在神聖的啟示中，並非只是三個有關的形式，而是三個有分別的實體或個人實體 (personal reality)，或三個在神存在與活動上的自我客觀的存在。祂們在神的顯現中，對我們來說，不單是三個形相 (modes)、外表 (aspects)、面貌 (faces)、名字 (names) 或關係 (relations)，而是父、子、靈三個神聖的實體。祂們在交往上雖然彼此不同，卻是獨一永恆的神。[80]

因此，在這神學的階段中，我們關心的三位一體教義的知識，就由一種「直覺的最初形式」(intuitive incipient form) 轉移到實用的三位一體上 (Economic Trinity)。在這階段中，三位一體神這動力

---

[78] Yeung, *Being and Knowing*, 128.

[79] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 91.

[80] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 92.

的實體，就能更清晰、更明確地以祂獨一的方式，自我介紹為父、為子、為聖靈。而「實用」一字，則是早期的教父由保羅的教訓發展而來的。這是神主動向我們啟示祂自己時的一個有次序的運動。在這運動中，在一個靈裡面，神藉著主耶穌在時空的結構中，屈尊地道成肉身與施行拯救行動，使我們能夠分辨並稱祂為父、子、聖靈。[81]

丙、更高一層的神學階段

在這階段中，我們更深入地思想神在祂獨一的靈中，在耶穌基督的救贖與啟示的行動中的自我溝通 (self-communication)；並且更明確地關注在三位一體的知識上，在知識論與本體論上的結構 (epistemological and ontological structure)；同時由實用的三位一體的關係，神曾向我們作出自我啟示、自我賜予的層面，進而關注神自己在三位一體關係中的「內住的三位一體」(immanent Trinity) 的層面，或「本體的三位一體」(ontological Trinity) 的層面。[82] 這層面就正好是實用的三位一體的關係的支持基礎。而在這基礎中，我們首先看見「同質」(*homoousion*) 的重要性，因為這是神向我們所作的自我傳達的基本認識。

在基礎的層面 (basic level) 過渡至神學的層面 (Theological level) 上，耶穌基督仍是那焦點。我們的認識是耶穌基督在愛與恩典中、在救贖與成聖中、在祂神聖生命的調解中臨到我們。祂內在於祂自己神聖的存在中；而祂在自己的生命中，與向我們所作的顯現與工作並沒有不同。

然而，由第二階段（即神學階段）過渡至第三階段（即更高的神學階段），我們所認識的就是：神如何在基督裡臨在於我們當中。祂是永恆地、內在地存在於祂自己的存在中；而祂在自己的生命中，與在耶穌基督裡向我們所作的顯現，並沒有甚麼不同——因在

---

[81] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 92.

[82] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 99.

祂們中間有一個合一的完美關係 (a relation of perfect oneness)。[83] 所以，在這階段中，「同質的關聯」(homoousial reference) 就成為關鍵。藉著這種「同質的關聯」，父、子、聖靈彼此內住與滲透；亦藉著這彼此內住與互相滲透的關係，這神聖的三位內住與內存於對方之中，亦讓彼此之間保持分別。這種三位一體的教義，讓我們認識到這種父、子、靈互相內住的關係，在聖靈裡藉著耶穌基督在神的拯救行動中向我們啟示的，並不是神本性 (God's Nature) 的暫時顯現，而是永遠建基於基督神聖的三位一體的「內在」(intrinsic) 與「完全相互的關係」(completely reciprocal relations) 上。藉這方法，「互相滲透」的觀念在三一神學的教義中，就有力地將「神聖存在的身分」(the identity of the divine Being) 與那三個神聖位格的內在合一 (the intrinsic unity of the three divine Persons) 緊扣在一起。[84]

---

[83] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 99.

[84] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 102.

第六章

小　結

坦白地說，從以上的討論中，要作出任何總結都是困難的，因為結果都只會帶來不必要的重複。但我們除了可承認能從不同的角度來討論三一神外（三一神的真理雖然是一，但探討三一神真理的方法卻是多元的），其中有四點還值得我們一提：

第一，三位一體的真理不只是一種奧祕、隱藏、超越的信息，還是一種可以讓人明白、理解與領受的信息。透過三位一體真理的工作、透過如巴特及麥夸里等人所說的啟示（不論是從神而來的話語的啟示，或來自耶穌基督這表達體的啟示），以及透過聖靈感動的工作，人可以明白這三位一體的神的真理，並且可以把它與我們的日常生活連上關係。

第二，三位一體的真理不單有其本體性、內在性、知識性，並且還有其實用性及功能性。就因這緣故，拉納提議我們可以以研究三一神在歷史中向我們所作的救贖工作及啟示的知識，作為對內在三位一體教義的神學反思的起點。因此，研究神在歷史中的工作與啟示，以及三位一體神的實用性，不單可以讓我們進一步認識神的本體性與內在性，更可以學習神的啟示，效法祂的實用性去建立我們的群體。

第三，因神並不是一位靜止的神，故此三位一體的神不單有其歷史性，並且有其時代性。在救贖的歷史中，我們不單經歷到神的差異與合一，還認識到神是一位「存在」、永活、大能的神，更重要的就如托倫斯所說：「我們可以在歷史上及神學上的不同階段去認識祂。」亦由於我們的神是一位永活、大能、掌管歷史的神，因此祂的三一性必能在不同的時代去回應不同的需要。換言之，這三一性就成了我們今日牧養教會群體的基礎。

最後，從東、西方對三一神學的看法的差異來看，西方教會比較看重神三一性的合一，他們之所以有這樣的看法，主要是西方教會有一個這樣的前設：把神的存在看為「物質」(substance) 的，其屬性 (attributes) 只是附加上去的。即使奧古斯丁曾用「要素」(essence) 代替了物質 (substance)，但在他的整個思想中，仍然未能

擺脫「物質本體」(substance ontology) 的看法。[1] 西方教會之所以有這樣的思想，主要是受了西方哲學的影響，例如亞里斯多德 (Aristotle) 與柏拉圖 (Plato) 的「物質本體」。故此，西方教會在討論三一神學時，主要偏重於「一體」及其屬性，而忽略了「三位格」。[2]

另一方面，東方教會則比較強調三個位格個別的獨特性，並主張子與靈是源出於父而藉子保障其合一，故此，三個位格之間的關係是本體的。[3] 因此，東方教會討論三位一體時，比較注重「三位格」及其所有的關係。

雖然東、西方教會在討論三一神的時候，重點各有不同，但正好產生一種互補的作用，使三一神這種「結合分離」和「分離結合」的屬性[4] 更具弔詭性。而由於這種弔詭性，我們在牧養工作上便能更富啟發性了。

---

[1] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，《今日華人教會》(1993 年 2 至 3 月)，頁 15。

[2] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 15。

[3] 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁 307。

[4] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 16。

第二部

聖徒群體的牧養篇

如何在後現代主義的影響下從事牧養工作

第七章

三一神建立的聖徒群體

主耶穌說：「我要建立我的教會……」(I will build my church...)，就一語道破了三位一體的上帝在教會身上的心意及要在她身上完成的工作。從舊約——教會的預備期開始，至新約——教會的成立，三位一體的上帝一直都在歷史中做建立教會的工作。然而，這三位一體的上帝究竟建立了一個怎樣的教會？其中有兩方面是值得我們留心的：第一，教會是指被召出來的人；第二，教會是指一個群體。從字義的角度來看，教會 (ἐκκλησια) 一詞是由希臘文動詞「呼召」(καλεω - call)，再加上一介詞「分別出來」(ἐκ- out of , away from) 而得來。[1] 我們從新約的背景——舊約中，已經可以看見這樣的觀念。創世記十二章中，記載上帝將亞伯蘭從迦勒底的吾珥呼召出來；在出埃及記中，記載上帝將以色列人由埃及地帶領出來；在新約聖經中，亦多次指出基督徒是上帝從世人中召出來的（林前七15～24；帖前四7，五24）。另外，聖經所談的「教會」，並不是指個人，而是指一個群體，因為上帝關心與拯救的並不止於個人，祂所渴望的是與人類復和。[2] 因此，不論任何人，只要他願意重新與上帝建立關係，都可以加入這信徒的群體。而這觀念，在舊約的時候就已經存在。在舊約中，有兩個字可以經常與新約的教會相提並論：第一個是由希伯來文動詞「指定」或「揀選」而來的 (הָרַע)，在舊約聖經中一般被翻譯成「全會眾」；另一個字則由希伯來文動詞「招聚」(קָהַל)而來的，是指神所「招聚來的百姓」「會眾」或「神所召集的大會」。[3] 因此，教會是神呼召出來的會眾、集合的群體。[4] 然而，這被呼召出來的群體是怎樣的群體呢？假若教會是這三位一體

---

[1] Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979), 398, 234.

[2] Grenz, *Theology for the Community of God*, 606, 626.

[3] 曾立華：《教會職事的重尋與更新》(香港：建道神學院，1996)，頁25；及 Francis Brown, S.R. Driver, and Charles A. Briggs, *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Lafayette, Ind.: Associated Publishers and Authors, 1981), 874.

[4] 薛利著，鍾越娜譯：《教會是甚麼？》(美國：活泉出版社，1986)，頁15。

的神所呼召與建立的，那麼這群體與這三位一體的神有甚麼關係呢？祂被建立的目的是甚麼？我們可以從以下五方面，回應以上的問題。

一、立約的群體

新約聖經常以三個例子——神的子民、基督的身體、聖靈的殿來比喻教會是與神立約的群體，藉此形容她與這三位一體的神的關係。值得留意的是，每一個比喻都與三位一體神的其中一位有關。[5]

(一) 神的子民

首先，我們可以看見聖經稱這立約的群體為屬神的子民，彼得前書二章9節就是最能清楚表達這身分與比喻的一節經文：「惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。」

在這節經文中，彼得清楚指出，神呼召出來的群體是一屬神的群體。對於基督徒來說，他們雖然來自世界不同的地方，屬於不同的國家，但都是由神從世界中呼召出來，組成一個跟世上其他國家不同的特殊團體——一個與神有親密關係、[6]有共同生活目標的群體，[7]目的是要去宣揚那召他們走出黑暗，進入奇妙光明者的美德。

然而，這與神立約、又屬於神的群體，有甚麼條件與特徵可以使她成為神的子民呢？在彼得前書中，聖經有很清楚的闡釋。首先，這群體是被神揀選的族類。族類 (γενος) 是指一個有共同來源的種族。[8] 這種族的共同來源，是基於被神揀選。這揀選的基礎有

---

[5] Grenz, *Theology for the Community of God*, 607.

[6] Edmund P. Clowney, *The Message of I Peter: The Way of the Cross*, The Bible Speaks Today (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 89.

[7] 張永信、張略：《彼得前書》，天道聖經註釋(香港：天道書樓，1997)，頁192。

[8] 張永信、張略：《彼得前書》，頁 192。

兩方面：其一是始於神絕對的主權，出於神自動的、自由的意志和永恆的愛，而不是被揀選的人有甚麼功績，以致得到神的揀選。因此，甘尼 (Edmund P. Clowney) 特別強調，這些人雖是被揀選的人，卻不是值得揀選的人 (a chosen people, but not a choice people)。這揀選的另一基礎，則建立在神賜給人極大的福祉、無上的特權（羅九4～5），以及特殊的義務和造福人群的大使命上（彼前二9）。[9]

此外，這立約的群體亦被稱為「有君尊的祭司」的屬神子民，其中有兩點值得留意：第一，這裡指的「有君尊的祭司」職，並不是指個別信徒的祭司職，而是說明教會有祭司的功能；第二，這裡所說的「有君尊的」，是指「皇家的」或「御用的」，是屬於王的，是要強調他們是服膺於神國掌權的祭司，是可以直接到神跟前服事神的人。[10]

最後，彼得形容這與神立約的子民是「聖潔的國度」。所謂「國度」(ἔθνος) 是指一個有共同文化的民族。[11] 雖然從釋經的角度來看，這裡所謂的聖潔國度，並不是指人內心的聖潔，而是指從別的民族中分別出來；[12] 但從這句片語中，我們可以看見這國度、這民族與聖靈有密切的關係——他們是藉聖靈得成聖潔的。因此，為了達成神在他們生命中聖潔的目標，這群體的民族特性也應該是聖潔的。

---

[9] 毛克禮 (Alexander N. MacLeod) 著：《彼得前書釋義》(香港：證道出版社，1957)，頁 32。

[10] 張永信、張略：《彼得前書》，頁 193～194。本書作者引用伍渭文牧師在中國神學研究院院訊 (211(1995), p.1, n.1) 中指出以 *-ion* 與 *-ικος* 為尾辭的分別：*-ion* 指被擁有，*-ικος* 則指本身的素質。因此，「有君尊的」並非指信徒具有君王的素質。

[11] 張永信、張略：《彼得前書》，頁 192。

[12] 毛克禮：《彼得前書釋義》，頁 160。

(二) 基督的身體

新約聖經對立約群體的第二個比喻，就是教會是基督的身體。這個立約的群體之所以能夠成為神的子民，完全是由於主耶穌的工作。在彼得前書二章5節中，彼得指出：「你們來到主面前，也就像活石，被建造成靈宮，作聖潔的祭司，藉著耶穌基督奉獻神所悅納的靈祭。」這節經文所說的「來到」，其實不單指石頭與石頭之間的相結集與結連，也是指一種心靈的動作，是指與基督一種活的、親密的，永久的聯合。[13] 雖然死物只有彼此排列的關係，不能產生有機的聯繫，但由於基督是活石，所以經文中的意思不單是指在基督裡面有生命，而更加重要的是，基督能夠將生命賜給人。因此，當人以信心來到基督面前，人的生命就會因著基督是活石的緣故，亦變成「好像活石」——一個象徵性的說法，意指神的子民的生命，是連結在基督身上的。復活的基督使神的子民有新的生命，[14] 因此他們所建成的，再不是一所普通的房子，或是屬世的皇宮，而是一屬靈的皇宮、聖殿，是神的居所，是用作敬拜神的。

以弗所書一章 22 至 23 節更進一步指出，當神的子民與耶穌基督在生命上產生聯繫後，他們的關係便產生一些變化。保羅說：「(神) 又將萬有服在祂的腳下，使祂為教會作萬有之首。教會是祂的身體，是那充滿萬有者所充滿的。」從保羅的說話中，我們可以看見當神的子民與基督的生命產生聯繫之後，基督不單成為教會之始，亦由於父將萬有賜給祂，以致基督亦成為教會萬有至尊的元首 (Supreme Head, NEB)，教會也很自然地成為這元首的身體。在這樣的關係中，一方面，這元首所作的，當然是為了這身體——教會的好處；另一方面，這身體——教會，亦會在元首的權柄之下，奉祂的名而出去，順服祂，並為祂而工作。[15]

---

[13] 毛克禮：《彼得前書釋義》，頁 147。

[14] 張永信、張略：《彼得前書》，頁 182。

[15] Francis Foulkers, *The Epistle of Paul to the Ephesians*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 66.

在哥林多前書十二章 12 至 27 節中，保羅更指出，假若這基督的身子真的能夠順服這元首，那麼縱然他們來自多族、多方，甚至恩賜各有不同，但也不會因此而臨於分裂，相反，他們更可以經歷在一中有多的好處[16]。因為在元首基督的帶領下，身體上的肢體雖多，各肢體的功用亦很不同，但基督的身體卻只有一個。在一個合一的身子中，肢體不單可以互補不足——不俊美的可以把它變為俊美（林前十二 22 ～ 25），還可以相互依存——榮辱與共，苦難相連（林前十二 26）。結果，這立約的群體的普世性與大公性 (Universality and Catholicity) 就得以合一地在基督裡拋錨了。[17]

(三) 聖靈的殿

聖經對立約群體的第三個比喻是聖靈的殿（弗二 22）。這比喻可以讓我們看見，這立約的群體與聖靈之間有兩個很重要的關係：一是這立約群體的形成與聖靈的關係；二是這立約群體的生命本質與表現和聖靈的關係。首先，以弗所書二章 16 至 18 節讓我們看見這立約群體得以形成，其中一個重要的因素就是聖靈的工作。其實，在以弗所書二章 16 至 18 節中，保羅是要指出人與神能夠和好、與神立約，主要是因為耶穌基督的十字架。保羅指出，人與神能和好與立約，是由於主耶穌在十字架上消除了神、人的敵對關係。不過，單有正確的進路還不足夠，因此保羅指出，人要進到神面前，在神與敬拜者之間，還需要有使人「志趣相投」(congeniality) 的靈與「互相了解」(fellow-feeling) 的感覺。這一切都是透過聖靈產生的效果。[18] 故此，人若要來到神面前，成為父神的兒女，方法只

---

[16] 梁家麟：《今日哥林多教會》，頁 367 ～ 369。

[17] Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 394.

[18] H.D.M. Spence and Joseph S. Exell, eds., The Pulpit Commentary 20. *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians*, Exposition and Homiletics by W. G. Blaikie (McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984), 66.

有一個，就是藉著聖靈在他們心裡工作。[19]由於教會是聖靈工作的成果，因此，保羅在此進一步指出，教會既是聖靈建立而成的，神亦很自然讓教會及神的子民群體成為聖靈的居所，讓聖靈居於其中。

二、委身的群體

在馬可福音八章34節中，當主耶穌談到祂對門徒的定義與要求時指出：「……若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」從這句說話中，我們可以看見主耶穌對作門徒的要求，並非只是一種口頭與頭腦上的認信，而是一種主權的交付與在生活上的委身。主耶穌盼望每一個願意跟隨祂的人，都能放棄以自我為中心，不再只關心自己的生活，而過一個關心神旨意的生活。[20] 然而，怎樣才是一種委身與將主權交付的生活呢？並且如上文所說，教會是一個群體，但怎樣才能捕捉這群體對他們信仰生活的委身的態度與方向呢？

每一個宗教群體(包括基督教)，都有自己的禮儀來表達他們對信仰的順服與委身。說到基督教的禮儀，不能不提水禮及聖餐禮，因為這兩個禮儀既是集體舉行，又最能表達教會對其信仰的信服與委身。

(一) 聖禮或命定的事

在談論基督教的禮儀之前，不得不先對基督教禮儀的看法作點澄清。雖然近代的神學家與基督教的學者已開始在不同的意見上尋找共識，不過，我們卻不得不承認這方面的看法，在基督教的歷史中，特別是在宗教改革的時候確曾出現分歧。

---

[19] Foulkers, *The Epistle of Paul to the Ephesians*, 84.

[20] William L. Lane, *The Gospel of Mark*, The New International Commentary of the New Testament (Gand Rapids: Eerdmans, 1974), 307.

大致來說，在基督教改革運動之前，教會將她的神聖行為看成為禮儀或恩具；並認為藉著這些禮儀，教會能夠將神聖的恩典灌注給參與的人。因此，聖禮是恩典的起因 (a cause of grace)，這是神所揀選，將恩典分給人的方法。[21]

然而，這看法在宗教改革之後便漸漸改變，教會的禮儀被視為基督所命定的事，教會實踐這些禮儀，只是對基督的順服。最後，教會的禮儀漸漸變得以人為基礎，再不是神聖的行動。但是，這兩種思想是否一定互相排斥，還是可以共融呢？

結果，近代的神學家與基督教學者就嘗試將這兩個思想放在一起，即是一方面我們確定實踐這些禮儀是源於主耶穌的吩咐，遵行這些吩咐是表達對基督耶穌的順服與忠心；但另一方面，我們亦可以從聖禮與恩具的原本意義中提取重要的意義，就是主耶穌有這些吩咐，是因為要參與在其中的人得著幫助。就如加爾文所宣信的：「它們是由主設立的，目的是要建立與增加信心。」[22] 因此，正如奧古斯丁與改教家所說，聖禮其實是可見的講道 (visual sermons)、是神話語藉象徵而宣講出來 (symbolically proclaimed)的；藉著我們的參與，我們不單能宣講福音的真理，並且還在聖禮中行出 (act out) 我們的信心。如此，這些委身的行動，就成了我們對神在基督裡的行動的奉獻與表達；而當我們在聖禮中再一次確認我們的信心時，聖靈就會使用這些禮儀，強化我們在這些行動所象徵的實體中的參與。[23] 在宗教改革以後，一般教會主要接納兩個聖禮：第一是水禮；第二是聖餐禮。

(二) 水禮的意義與委身

「水禮」(baptism) 一詞源自希臘文的 (βαπτισμα)，意指洗濯的行動或浸入水中，這字很早已應用在基督教的禮儀中（徒二41）。

---

[21] Grenz, *Theology for the Community of God*, 669.

[22] Grenz, *Theology for the Community of God*, 671-72.

[23] Grenz, *Theology for the Community of God*, 673.

有關這方面的禮儀，甚至可以上溯至舊約時代猶太人的宗教禮儀，其中有潔淨 (purification) 的意義；[24] 直至新約時代，便發展出更豐富的意義，主要包括以下三方面：

第一，水禮其中一個基本的意義，就是在屬靈上與基督聯合。在初期教會，由於水禮是（太二十八）奉主的名（徒十九 5）或奉三位一體的方程式（太二十八 19）而行，因此，參與這禮儀的人有象徵「進入主」的意思。[25]

羅馬書三章 3 至 8 節指出，基督徒受洗歸入基督的主要意思，是指與基督聯合。[26] 這聯合最少包括兩方面的意義：首先，與基督的死聯合。即受洗歸入祂的死 (βαπτισματος εις τον θανατον)，其中的介詞包含了設計與結果 (design and result) 的意思，目的是指出，我們受洗就是要使我們與祂同死；而當我們在死中與基督聯合的時候，就能成為其中「好處」的共享者[27]——向罪死。其次，基督徒不單要在基督的死上與祂聯合，還要在基督的復活上與祂聯合。我們需要在基督復活的事情上成為參與者，因為基督在十字架上的死，並不是最終的目的與結局。基督的死與埋葬，就像基督徒參與水禮，進入水裡只是一個過程，為的是要表明整個福音的目的——「叫我們一舉一動有新生的樣式。」[28] 因此，水禮其中一個重要的意義，就是基督徒在生活上向神表示願意向罪死、向義活的委身。

---

[24] Everett F. Harrison, *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1960), 83.

[25] Grenz, *Theology for the Community of God*, 678.

[26] Charle Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 193。受洗歸入誰就與誰聯合，例如哥林多前書十章2節中談到受洗歸入摩西；哥林多前書一章 13 節中提到奉保羅的名受洗。

[27] Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 193.

[28] 鮑會園：《羅馬書》卷上，天道聖經註釋（香港：天道書樓，1991），頁 197。

第二，水禮另一個重要的意義，就是藉著聖靈的幫助向基督效忠，與祂建立一個團契的關係。在哥林多前書十二章13節中，保羅指出：「我們不拘是猶太人，是希利尼人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。」從這節聖經的三個「一」中，可以看見其中表達了三個思想：第一，這句從一位聖靈受洗的說話，不單有「工具格」(instrumental case) 的意義——藉著聖靈，同時亦有「位置格」(locative case) 的意義——在聖靈裡，[29] 全句的意思就是要指出參與水禮的人的改變——藉著聖靈的工作進入聖靈的範疇中。[30] 第二，保羅指出這種改變，不單是外在的，更是內在的，因為「飲於一位聖靈，就正顯示聖靈要進入我們存在的最深處。」[31] 第三，保羅指出這種轉變更是關係性的，就是要我們進入一種認信主耶穌為主的群體的一種嶄新的關係中，與整個基督的身子聯合，成為其中忠心與委身的成員。[32]

第三，水禮具有確立我們與神立約——過聖潔生活的約的意義。彼得前書三章21節指出：「……這洗禮本不在乎除掉肉體的污穢，只求在神面前有無虧的良心。」所謂「無虧的良心」，很明顯是指一個清潔的道德良心 (moral consciousness)。但甚麼叫「只求在神面前有無虧的良心」呢？由於這句說話中的「求」(ἐπερωτημα)，在新約聖經中只出現過一次，因此有些解經家認為這裡應解作請求或禱告。換言之，就是參與水禮的人應向神求一件事，就是求神能給予恩典與幫助，使受洗者日後在生活與言行上有無虧的良心。不過，有些解經家卻參考聖經以外的文獻，發現很多時候「求」一字都用作指契約中的條款，或簽約者雙方共同認可的諾言。因此，他

---

[29] H.E. Dana, *A Manual Grammer of the Greek New Testament* (Toronto: The Macmillan Co., 1927), 105; Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 174.

[30] Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 174.

[31] Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 174.

[32] Grenz, *Theology for the Community of God*, 680.

們認為彼得這裡所說的「求」，其實是指一種信約或承諾。[33] 換言之，彼得在此要指出，水禮的意義並不是要除掉人肉體上的污穢，而在於受洗者在水禮中向神作的信約或承諾，立志在神面前委身過一種清潔、無虧良心的生活。

(三) 聖餐的意義與委身

對絕大多數基督徒來說，水禮是一生人只會參加一次的事。不過，另一個禮儀——聖餐卻是每年、每季、每月、每周，或是可以更頻密地參與的。聖餐的目的在於重複及再肯定基督徒在水禮中的宣告——確認在基督耶穌裡新的身分與委身的承諾。[34] 基督教的聖餐，有三方面值得我們注意：

第一，是記念過去。在哥林多前書十一章24節中，當保羅重述主耶穌對施行聖餐的吩咐時說：「……這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行，為的是記念我。」這裡的記念，是指在思想上進入耶穌的「故事」，鮮明地記念耶穌有意義的一生：如何謙卑地服事人、完全順服父神的旨意，如何為世人犧牲至死，以及昔日在餐桌前與罪人共享團契，開始天國的群體。我們藉著這樣的記念主，聖靈再一次重燃我們向主奉獻的心志，更新我們在作門徒的事情上對主的委身，強化我們今日在作基督的跟隨者時需要的生活見證。[35]

第二，是朝向未來。在馬太福音二十六章29節中，當主耶穌設立聖餐的時候，祂同時宣告：「……從今以後，我不再喝這葡萄汁，直到我在我父的國裏同你們喝新的那日子。」雖然有人認為，這宣告只是指主耶穌復活後與門徒一齊的日子(路二十四30～43；

---

[33] Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 285.

[34] Grenz, *Theology for the Community of God*, 691.

[35] Grenz, *Theology for the Community of God*, 698.

約二十一 12），[36] 但有更多人理解為這是一個未來羔羊婚宴的預言。正當耶穌基督要面對十字架的犧牲時，祂不單向門徒介紹祂的復活，亦向門徒預示天國的降臨。其中所謂「新的」，是指一種奇特的狀態，即在一種不朽、不會敗壞的狀態中，而不再在一個可朽壞的身體中，因「新的」已取代了被廢棄的。[37] 因此，基督徒委身的基礎雖是建立在過去，卻是以未來的關係為目標。

第三，是把握現在。雖然基督徒的委身是以未來的關係為目標；不過，基督徒在聖餐中領受的，不只是一個遙遠的未來盼望。相反，既然今天已預示了一個未來的團契，那麼我們可以一方面在主耶穌的應許中，藉著聖靈使那末世的團契生活在今天變成真實，讓聖餐的舉行變成慶典；另一方面，我們亦可以在聖餐中，在基督裡與其他肢體共建在一個身子中的信徒聯合群體，[38] 這就如保羅在哥林多前書十章 17 節中所說：「我們雖多，仍是一個餅，一個身體，因為我們都是分受這一個餅。」

三、愛心的群體

薛華 (Francis Schaeffer) 曾著《基督徒的標記》(*The Mark of the Christian*)，在這本書中，他指出「愛」其實是基督徒的標記。

(一) 愛的標記

「愛是基督徒的標記」——主耶穌曾在約翰福音十三章 34 至 35 節中，就此作出清晰的教導。主耶穌吩咐門徒說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣相

---

[36] H.D.M. Spence and Josephs Exell, eds., The Pulpit Commentary 15, *Matthew*, Exposition by A. Lukyn Williams (McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984), 524.

[37] Spence, *Matthew*, 524.

[38] David Watson, *I Believe in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 356.

愛。你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了。」主耶穌不單從積極的角度，對教會提出「愛」的要求，還從消極的角度指出，一間沒有愛心的教會，根本不能稱為基督的教會，因此她必須悔改，否則她的燈台將會從原處被挪去。（啟二4～5）。作為耶穌基督的教會，愛的標記是絕不能缺的，但這「愛心的群體所有的愛究竟是怎樣的愛呢？」

（二）愛的種類

關於愛，希臘文有四個不同的字來表達它不同的性質：(1) *storge* 指自然的感情，例如母、子之間的愛；(2) *philia* 指朋友與親屬間的感情，或指人對某些事物的喜好；(3) *eros* 指男、女之間的愛情與慾望；(4) *agape* 相對於以上的愛，是指一種不尋常的愛，是神在基督裡的愛的自我顯露，這亦是基督徒生活應有的模式與動力的來源。[39]

（三）愛的源頭與本質

按照聖經的啟示，愛是神的本質。當約翰壹書四章8及16節談到神是愛的時候，重點不是說神作了甚麼或拯救了多少人，而是要指出在永恆中，最好以愛來形容父、子、聖靈的神聖生命。因此，三一神的愛的關係，是祂們之間互相的自我奉獻 (self-dedication) 與自我降服 (self-surrender) 的結果；在這自我奉獻與自我降服的過程中，父、子、聖靈就建立成合一的神。[40]

另一方面，正如我們所知道的，神設立教會的目的，是要讓祂最高的創造——人類，反映那永恆神聖的本質。因此，神在創造人的時候，是按照著祂的形象創造。教會很自然在成為與神立約的群

---

[39] Ferguson, Wright, and Packer, eds., *New Dictionary of Theology*, 398.

[40] Harrison, *Baker's Dictionary of Theology*, 332; Grenz, *Theology for the Community of God*, 92.

體的時候，同時成為愛心的群體，因為成為神的約民，活出天國的記號，就是要成為在本能上活在愛中的群體，將神的三一性反映出來。[41]

(四) 愛的基礎

然而，一群犯罪離開了神的人，怎能承擔反映三一神本性的責任呢？關鍵就在於神的恩典與耶穌基督的救贖。人類藉此便可以重拾彰顯神本性的可能性，並且可以使這可能性得到無限的發揮。[42] 彼得後書一章3至4節指出：「神的神能已將一切關乎生命和虔敬的事賜給我們，皆因我們認識那用自己榮耀和美德召我們的主。因此，他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與神的性情有分。」從這兩節聖經中，我們可以看見人能夠重拾反映神本性的能力，全賴神的恩典及能力。這都是在耶穌基督裡作成的，因為在十字架上，我們的罪不單獲得赦免，與神復和，更藉著認識主耶穌，同時認識神在我們身上的計劃；並且，神以祂那榮耀的美善、完美的啟示呼召我們去服事祂。[43] 人要重拾反映神本性的能力，一方面就要脫離世上從情慾而來的敗壞；另一方面就要與神的性情有份，活出神的本性來。有關這方面的信息，卡芬 (B. C. Caffin) 在其彼得後書註釋中，特別引用阿弗 (Alford) 的解釋，指出在這裡「得與」(γενησθε) 所用的完成式 (aorist)，目的並不是指步驟 (procedure)，而是指結束 (completion)；不是指過程 (process)，而是指完成 (accomplishment)。因為神恩賜的目標，是要完成祂恩惠的目的——藉著不斷的成長，讓基督徒在活出神的本性上獲得最後的完成。[44]

---

[41] Grenz, *Theology for the Community of God*, 629.

[42] 巴克萊：《雅各書、彼得前後書註釋》(香港：基督教文藝出版社，1989)，頁 339。

[43] H.D.M. Spence and Joseph S. Exell, eds., The Pulpit Commentary 22, *Epistles of Peter, John and Jude, Revelation*, Exposition and Homiletics by B.C. Caffin (McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984), 3.

[44] Spence and Exell, eds., *Epistles of Peter, John and Jude, Revelation*, 3.

(五) 愛的動力

當人認識主耶穌後，怎樣才能在活出神的本性上，得以無限地發揮其潛質呢？關鍵在於聖靈的工作。

當談到神的「內在的三一關係」(intratrinitarian relationship)時，我們說聖靈在其中是十分重要的。因為聖靈緊緊地將父與子連結在一起，神在永恆中便成為一個「社群性的三位一體的神」(social Trinity)，成為一個愛的群體。[45] 因此，當我們認識了主耶穌後，子亦將聖靈賜給我們，使我們成為神的兒女。藉著這構成聖父與聖子間的關係的聖靈，我們也成為基督的兄弟、姊妹，亦因此能分享子與父同在所享受的愛，並參與那只存在於三位一體的神自己的核心的愛。[46]

(六) 愛的表現

當我們談到參與在神的愛中時，所指的不單是我們個人與神建立獨立的關係，還包括在我們生命中流露與彰顯神生命的本質、對主內弟兄姊妹的關心、對自己家庭的愛護以及對世界的關懷。

因此，在論到基督徒流露和彰顯神生命的本質時，哥林多前書十三章4至7節展示了基督徒愛心的十五項特徵：「愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒；愛是不自誇，不張狂，不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」

當論到基督徒之間需要彼此相愛時，使徒約翰說：「人若說『我愛神』，卻恨他的弟兄，就是說謊話的；不愛他們所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。愛神的，也當愛弟兄，這是我們從神所受的命令。」(約壹四 20 ～ 21)。

---

[45] Grenz, *Theology for the Community of God*, 93.

[46] Grenz, *Theology for the Community of God*, 63.

當談到基督徒與家庭的關係時，聖經的教導並不止於妻子應當順服自己的丈夫，作丈夫的應該愛妻子，作子女的要孝順父母，作父親的不要惹兒女的氣，主人與僕人應各守自己的本分（弗五、六章），還教導我們應當愛鄰舍如同自己（路十 27 ～ 35）。此外，基督徒愛心的見證不只限於自身、家庭，還應該推廣至整個社會與世界。因為惟有這樣，基督徒才能承擔起關心貧窮人，及向世人傳福音的責任，真正將基督徒與教會的標記展現在世人面前。表面上，世人雖然可以模仿教會在信仰上的陳述、節目、公開的活動、管理的方法，以及對社會的關懷等，但不能模仿神的愛 (agape love)。因此，「愛」是基督徒最終的護教行動。[47]

四、使命的群體

若要了解基督徒是神建立的使命群體，必須先明白上帝建立教會的目的。

(一) 神建立教會的目的

詩篇十九篇 1 節指出，神創造的其中一個重要的目的，就是要榮耀神：「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段。」不過，在此必須澄清，當我們說神創造的目的就是要榮耀祂時，並不是說神從別人身上接受了榮耀後一切便完結。我們的意思是：上帝透過祂創造的有真理意識的被造物而得到榮耀，是最終目的 (supreme end) 的其中一個目的 (an end)，卻不是說上帝從受造物身上得到榮耀本身就是目的。事實上，上帝並不是要先透過創造才接受榮耀，而是透過創造來彰顯與突顯祂的榮耀，同時要使祂的榮耀能在受造物中得到完全的彰顯。因此，上帝計劃的彰顯，不是要藉這些展覽，讓萬物讚歎，成為一場沒有意義的表演，相反是要讓萬物在其中得福祉及得享完全的快樂。[48]

---

[47] Watson, *I Believe in the Church*, 360-64.

[48] Berkhof, *Systematic Theology*, 136.

然而，很可惜的是，雖然上帝創造萬物，為的是要榮耀與讚美祂的名，但由於人所犯的罪，以致我們不能完成神給我們的偉大目標，也由於我們的罪，影響了全世界，情況就如保羅在羅馬書八章20至21節中所說：「因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」因此，上帝作出祂的拯救行動，將我們帶回來，讓我們有機會參與在萬物榮耀上帝的行列，而耶穌基督就是上帝整個拯救行動的核心。耶穌基督不單榮耀了上帝（約十七1、4），更使在基督裡得基業的人能「使神的榮耀得著稱讚。」（弗一11、14）在這過程中，聖靈亦成了我們得基業、榮耀神的印記與憑據。（弗一13～14）

（二）彰顯神榮耀的行動——敬拜

假若要了解教會這使命的群體，在地上能彰顯上帝榮耀的行動，就不得不思想教會的敬拜生活。

不同的人對基督徒群體的敬拜生活有不同的定義。有些人會從敬拜的目的入手，例如《韋氏字典》(*Webster Dictionary*) 對崇拜的定義是：「藉著敬仰，悔罪，祈禱，感恩等，把屬神的榮耀，敬畏，效忠獻給至高主宰。」[49] 另有些人則從敬拜達到的果效出發，例如譚普 (William Temple) 所說：「崇拜是我們全人降服在神的面前，因祂的聖潔良心得覺醒；因祂的真理心靈得飽足；因祂的美麗想像力得淨化；為祂的愛敞開心門；向祂的旨意完全降服——這一切都結合於景仰崇拜中，這是我們本性所能達到的最不自私的情感。因此它是自我中心——我們的原罪和一切過犯的根源——的主要治療劑。」[50] 然而，要為敬拜下定義，其中一個較合適的進路，

---

[49] 雷本 (Robert Rayburn) 著，吳羅瑜譯：《朝見永生神》（香港：中國神學研究院、天道書樓聯合出版，1979），頁10。

[50] 高力富 (Michael Griffiths) 著，劉良淑譯：《美境重尋》（香港：福音證主協會，1976），頁151。

應該是以我們敬拜的對象為基礎。這不單由於英文中「敬拜」(worship) 這字是由兩個英文字根 worth 與 ship 組成——「敬拜」就是把神應得和配得的尊榮歸給祂；更重要的是，基督徒群體的敬拜是為了與神建立關係，當我們在敬拜中將榮耀歸給神時，就回應了這三位一體的神在創造與救贖我們時，為我們安排的目的。因此，馬田 (Ralph P. Martin) 為敬拜所下的定義，或許更值得我們參考：「敬拜是在神至高無上的價值之內所作的戲劇性慶祝。在這樣的意義下，神的價值 (worthiness) 就成了我們人類生活的規範與激勵。」[51] 從以上的定義中，我們可以看見敬拜神應該以三位一體的神作為我們的核心，我們應該以神是一位怎樣的神，祂曾做了些甚麼，而將尊榮歸給祂。[52]

我們敬拜神，是因為祂是聖潔、全能的。因此，天使亦晝夜不住的宣告：「……聖哉！聖哉！聖哉！主神是昔在、今在、以後永在的全能者。」(啟四 8) 敬拜神的人亦應「以聖潔的妝飾敬拜耶和華」。(歷上十六 29) 馬田指出，上帝是聖潔的，因祂與世人在「本質上有無限的分別」(祈克果語)。這「本質」使基督徒的敬拜有特別的「精神氣質」(ethos) 與「存在的理由」(*raison d'etre*)。因此，敬拜的呼召不單是「笑吧，上帝愛你！」，而是「悔改，哀哭與戰兢吧！」[53] 由此可見，以三一神為我們敬拜的對象與核心，絕對可以影響敬拜的形式與內容。

此外，我們亦要因神的作為來讚美祂。在啟示錄四章 11 節中，使徒約翰就因神創造的作為來讚美祂：「我們的主，我們的神，你是配得榮耀、尊貴、權柄的；因為祢創造了萬物，並且萬物是因你的旨意被創造而有的。」另外，我們也可以因神拯救的作為來讚美神：「他們唱新歌，說：你配拿書卷，配揭開七印；因為你曾被殺，用自己的血從各族、各方、各民、各國中買了人來，叫他們歸於神。」(啟五 9)

---

[51] Ralph P. Martin, *The Worship of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 4.

[52] Grenz, *Theology for the Community of God*, 639.

[53] Martin, *The Worship of God*, 5.

(三) 彰顯上帝榮耀的行動——遵行大使命

若聖徒群體要彰顯神的榮耀，除了要敬拜神外，還要透過與別人分享福音，讓更多人看見神的榮耀，從而加入敬拜的行列。

有關神的福音大使命，馬太福音二十八章 19 至 20 節記載得比較詳細：「所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名，給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」這兩節聖經的主要內容，是主耶穌的福音大使命的內容，以及祂對遵行的人的應許。在福音的大使命中，其結構主要是由一個命令式的動詞「去」(πορευθεντες)，及三個分詞「使……作門徒」(μαθητευσατε)、「施洗」(βαπτιζοντες)、「教訓」(διδασκοντες) 組成。可見耶穌基督的大使命只有一個，是教會整個群體，即每一個信徒都必須遵守的，這命令就是「去」，當中沒有選擇的餘地。但問題是去作甚麼呢？大使命中的三個分詞，正好提供了內容與答案：當我們去的時候，是要使人作門徒——願意為福音的緣故，作出委身與付代價；給他們施洗——讓他們能透過水禮公開地與神及聖徒的群體立約；將主耶穌所吩咐的，都教訓他們遵守——學習與遵行主耶穌的教訓。當我們在父、子、聖靈三位一體的能力與影響下做這些工作時，[54]三位一體的神的名就能得到彰顯。

五、永恆的群體

教會是神在地上建立的群體。這群體是既屬於現在，又屬於將來的永恆群體。聖經主要從以下兩方面作出描寫。

(一) 教會處於末世的時代

舊約時代已經有對末世的期待（珥二 28 ～ 32；賽六十二 10 ～ 12）。到了新約時代，聖經的作者就教導信徒要更加留心所處時代

---

[54] Spence and Exell, eds. *Matthew*, 645。當中指出奉父、子、聖靈的名，不單是祈求三位一體的名那麼簡單，而是指在三位一體的神的能力與影響下履行責任。

的意義，因為他們相信三位一體的神是在歷史中工作的，並且透過建立群體完成祂神聖的統治。[55] 由於人類的先祖亞當、夏娃踐踏了原初神聖的命令、抗拒神最終的主權，並且將仇恨與疏離引入受造之物，結果，上帝只有在耶穌基督裡尋求人與神之間的復和。當我們談到人神在基督裡復和時，耶穌基督在十字架上受苦、復活與升天，當然是整個故事的高峰；不過，我們亦不能忽略在神所定的計劃中，耶穌基督作為神的兒子，祂的降臨是要作為父神主權的持有者 (Bearer)。因此，到末期的時候，耶穌的主權要受到公開承認，人類的生命就在這樣的情況下被置於整個宇宙之中，萬物的結局亦得以落實（包括了神在宇宙的勢力及死亡中的勝利）。[56]

自從基督降臨，我們就一直生活在末日 (The last days)之中，即在神救贖計劃開始與完成的中間階段。雖然，神的整個計劃是在來完成，但這聖徒群體的建立，卻發生在人類歷史之中。因此，約聖經的作者，就經常向我們傳遞一種既是現在——已臨，又是未來——即將發生的末世運動思想。以路加的著作（路加福音與使徒行傳）為例，雖然有些學者，如布特曼 (Bultmann)、高士曼 (Conzelmann) 等人，認為在路加著作中主耶穌再來的末世思想被推遲了，[57] 但其實在路加著作中，仍然有很迫切的末世思想。就以使徒行傳二章17節中，談到聖靈降臨的日子為例，當提到舊約先知約珥的預言時，所用的形容詞——「末後」(ἔσχατος)，在時間上不單具有特別的意義（在賽二 2 中所說的「末後的日子」，是指彌賽亞的國度。)[58] 並且在解釋約珥先知預言中有關末後的日子的宇宙現象時，路加兩次都把五旬節聖靈降臨的現象，與這預言看為同一事件。（徒二 16、33）如此，透過路加所作的聯繫，我們不難看見聖靈在五旬節的顯現是一件末世事件；而教會這聖徒群體，就在這樣的事件中誕生。

---

[55] Grenz, *Theology for the Community of God*, 848.

[56] Grenz, *Theology for the Community of God*, 849.

[57] Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 96.

[58] Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. I (Grand Rapids: Eerdmans of Publishing Co., 1985), 99.

雖然路加福音十七章 20 至 21 節是一段富爭議性的經文，但對解釋路加著作中那迫切的末世思想卻非常重要。有些學者認為，按照 εντος 這個字原來的意思，路加福十七章 21 節應翻譯為「神的國就在你們心裡」。[59] 但愈來愈多學者認為應翻譯成「神的國就在你們中間」。[60] 因為這樣的翻譯，不單可以看見神的國已經建立在人心裡，更讓人知道這是一個可看見、可觸摸的神的國。當我們看見主耶穌及祂所作的一切工作時，就知道神的國已在我們中間。[61] 因此，我們不用追問這國究竟在這裡，還是在那裡，因為路加已經清楚指出，神的國已經在人間，甚至已經在不信的人中間開始了。我們可以視之為路加對法利賽人的最後警告，因為這是法利賽人的最後機會。故此，當主再來的時候，便不再有其他信號，餘下來的只是主耶穌隨時的再來。今日的世界，就正處於這樣迫切的末世時代中。

(二) 教會是未來天國的群體

對於教會是永恆的群體的概念，聖經不單告訴我們是生活在耶穌快要再來的末世中，更告訴我們將要進入一個未來的國度——神完全掌權的國度。論到這國度，主耶穌曾有這樣的分享：主耶穌在工作之初，就指出祂的好信息和神的國度有關，並指出這國度不單是指領土 (realm)，還是指君王的統治 (reign)——在將來，祂將被稱為主。[62] 有關神的國度，以下七方面是值得我們注意的：

(1) 雖然人很難明白主耶穌所說的信息，但耶穌在講道中多次提到：天國既屬現在，又屬將來。雖然天國的開始是很小、很微不足

---

[59] Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 269.

[60] I. Howard Marshall, *Commentary on Luke*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 655.

[61] Marshall, *Commentary On Luke*, 655.

[62] Ken Gnanakan, *Kingdom Concerns a Theology of Mission Today* (Leicester: InterVarsity Press, 1993), 114.

道，但當其長大後，影響卻是很大、無所不包及很有能力的。(太十三)

(2) 神的國度與世界的國度是抗衡的，它絕對是超自然、是倚杖神的。因此，我們絕不能靠自己的力量加快它的降臨，只能相信神會按祂的計劃工作，忍耐地等待神國的降臨。[63]

(3) 神國的降臨將會因人子的顯現，而引發一場宇宙的災難。因此，主耶穌是將祂與猶太人對人子所啟示的傳統的盼望連在一起，而不是與世俗的觀念，以及富有民族主義的彌賽亞觀念連在一起。基於這緣故，雖然已有很多啟示的比喻是有關神的國的，但有時主耶穌仍避免過於詳細描述將來要發生的事。[64]

(4) 進入天國的人，必須順服主耶穌，並甘願為此而被人恨惡。因此，我們能進入天國，是在於我們願意放下一切，接受神賜給我們這偉大的禮物。[65]

(5) 神的國是一個超越與超自然的國度，是神從上而下帶給我們的。我們能從主耶穌的身上經驗這國度，並透過主耶穌的說話與祂所做的工作，使一個將來的國度，成為一個已臨的國度。救贖其實不單是一種感覺，還是一件建立在真實關係上的事件。上帝就是在主耶穌裡面，在這關係中懷抱祂的信徒，使天國未來的真實，立刻變成已臨的事件。[66]

(6) 在馬太福音十一章 12 節中，主耶穌指出「天國是努力進入的，努力的人就得著了」。為此，主耶穌在登山寶訓中(太五1～七29)為天國的子民頒下了「天國的大憲章」，[67] 當中論到天國子民的

---

[63] Gnanakan, *Kingdom Concerns a Theology of Mission Today*, 115.

[64] Gnanakan, *Kingdom Concerns a Theology of Mission* Today, 116.

[65] Gnanakan, *Kingdom Concerns a Theology of Mission Today*, 116.

[66] Gnanakan, *Kingdom Concerns a Theology of Mission Today*, 117.

[67] 巴克萊 (William Barclay) 著，方大林、馬明初譯：《馬太福音註釋》上冊(香港：基督教文藝出版社，1982)，頁 63。

價值觀。作為天國的子民必須有：(i) 作為基督徒崇高的品格（太五 3 ～ 12）；(ii) 基督徒的影響力（太五 13 ～ 16）；(iii) 基督徒的公義標準（太五 17 ～ 48）；(iv) 基督徒的敬虔生命（太六 1 ～ 18）；(v) 基督徒渴求榮耀神的心志（太六 19 ～ 24）；(vi) 基督徒的人際關係（太七 1 ～ 20）；(vii) 基督徒的委身態度（太七 21 ～ 29）。[68]

(7) 雖然天國的完全實現在未來發生，但直接影響了我們的現在。對未來天國的認識或眼界，會直接影響我們的見證與眼界，使教會成為天國的群體。故此，我們若以神的國來建立宣教學，並以此作為我們主要關心的課題，就能更積極地推動我們接納未來——這未來，並不是一種遙遠的愛，而會很具體地影響我們現在的生活。[69]

---

[68] John R.W. Stott, *Christian Counter-Culture: The Message of the Sermon on the Mount* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1978), 24-26.

[69] Gnanakan, *Kingdom Concerns a Theology of Mission Today*, 120.

第八章

後現代主義對聖徒群體帶來的衝擊

後現代主義 (Postmodernism) 一詞，最早出現於上世紀的三十年代。至六十年代，開始有文學批評家以較嚴肅的態度使用這個術語。到了八十年代左右，歐美批評家開始重視和評論後現代主義一詞，有關的文章亦不斷出現，研討會、學報、專書也相繼問世，[1]其中涉及的內容非常廣泛，舉凡政治、文學、藝術、經濟、哲學、建築等範疇都包括在內。後現代主義的影響非常大，它不但挑戰了自文藝復興以來理性的思想方法、人類的樂觀主義，還給人類帶來新的人際關係及世界觀——這世界沒有客觀真理、沒有中心，只有不同的看法與觀念。[2]

一、後現代主義興起的原因

如果我們想對後現代主義有更深的認識，探討它興起的原因會有所幫助。後現代主義能夠興起，主要有以下四方面的因素。

(一) 世界形勢的改變提供了溫床

二十世紀六十年代開始，可說是掀開了近代世界史上多事之秋的一頁。首先，在世界局勢上，自從第二次世界大戰後，東西方政治結構形成對立的局面，面臨解構的命運。古巴危機、越南之戰、中東戰爭、中國共產黨建立的新中國的興起，令到以美國為首的西方開始解構。美國不能再以一元化的方式領導世界，加上中俄共的分裂、文化大革命的爆發、中越共之戰的發生，也造成了共產集團的解構。此外，中美建交、第三世界勢力的形成、不結盟國家之興起，更促使世界政治走向多元化和多極化。[3]

---

[1] 羅青：《甚麼是後現代主義》(台北：台灣學生書局，1993)，頁 3。

[2] Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grands Rapids: Eerdmans, 1996), 7.

[3] 羅青：《甚麼是後現代主義》，頁 5。

其次，美國在五十至六十年代，在全球的經濟發展上扮演明星的角色，它的經濟增長率、生產力，以及產品質素，都為世界其他地區的產業化立下了榜樣。單以1960年為例，美國的製造業在全世界就佔有25%的市場份額。但在1960年之後，日本已經從美國手中攫取了世界工業領導者的地位，但同時，日本又面對新加坡、韓國、台灣、巴西等國家的威脅。這樣的結果，就正如彼得杜拉克所說，「共同生產」(production sharing) 將成為世界經濟整全的普遍形式。[4] 美國不再是全球的生產中心，全球的國家逐漸形成一個全球的經濟體系。[5]

在科技方面，隨著太空科技的突破（美國太空人成功登陸月球）、核子技術的擴散、電腦的急速發展，使人類的世界觀與宇宙觀有了相當大的調整。人類的知識急速的向外，而非向內發展，加上個人電腦的問世與流行、全球網絡傳媒的形成，使原本有中心化的傾向、有主動與被動之分的知識與資訊傳播，變得零散、邊緣化與反中心性。全球網絡媒體的形成與資訊爆炸的產生使主體失去了，那麼知識與權力就透過網絡互動的文化落在每一個電腦的使用者上。[6]

最後，在社會結構上，由於黑人運動不斷擴張，使白種人（高加索人）的神話開始解構，於是世界各地有色人種的地位開始轉變。加上女權運動的興起，傳統父系社會發生了解構式的變化，這些都使過往一元式的封閉系統，以及所謂「理體中心主義」(Logocentrism)[7] 遭到巨大的挑戰。

---

[4] 約翰．奈思比特 (John Naisbitt) 著，梅艷譯：《大趨勢：改造人類生活的十個新方向》（北京：中國社會科學出版社，1984），頁114。

[5] 約翰．奈思比特：《大趨勢：改造人類生活的十個新方向》，頁103。

[6] 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，建道神學院百週年院慶教牧研討會講義（香港：建道神學院，1999年6月），頁3。

[7] 羅青：《甚麼是後現代主義》，頁5。

(二) 自由派神學的興起提供了基礎

後現代主義可說是植根於自由派神學，[8] 其中以浪漫主義中的士萊馬赫的「情感神學」(Theology of Feeling) ，以及懷得海 (A. N. Whitehead) 與哈茲杭 (Charles Hartshorne) 的「進程神學」(Process Theology) 影響最深。「理性主義」鼓吹的是理性的開放和知識的自由，以理性向傳統思想提出質問，對自認為權威者重新要求理由。到了十八世紀中期，這種熾熱態度漸趨冷淡，部分知識分子亦早已醞釀反對之聲。其中一派主張注重感情，高呼「回到自然」，頗有脫穎而出的優勢。這一派就是浪漫主義。浪漫主義強調個人的地位、自由，以及自我的創作、表現和發展，它不單注重人的思想，同時注重人的情緒。早期的浪漫主義者首推盧梭 (Rousseau) 和伏爾泰 (Voltaire)，繼而是康德 (Immanuel Kant) 和勒新 (Lessing)，[9]而其中的佼佼者可說是士萊馬赫。士萊馬赫認為宗教是人的感情向「絕對」(absolute) 的一種感應；當人感覺到「絕對」時，這就是宗教了。因此，宗教是人的感情對一個主宰的依賴或回應，是絕對依賴上帝的一種直覺。這種直覺是宗教唯一真正的解釋，亦是試驗真理的標準。[10] 士萊馬赫的這種思想影響了海德格 (Heiddeger)，海德格亦影響了德里達 (Jacques Derrida)。[11] 因此，後現代主義是超越了理性，而以非理性 (non-national) 的方法去認知，並將情緒與直覺放在更高的地位上。[12]

此外，自由派神學中的「進程神學」亦影響了後現代主義。[13]「進程神學」的鼻祖可說是懷得海，而將「進程神學」發揚光大的是哈茲杭。懷得海認為「真實」(reality)(包括神) ，不是由不變的本質

---

[8] Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction* (Louisville: Westminister/John Knox Press, 1989), 6.

[9] 馬有藻：《基督教神學思想史導論》(香港：天道書樓，1979)，頁195～199。

[10] 馬有藻：《基督教神學思想史導論》，頁 198 。

[11] Allen, *Christian Belief in a Postmodern World*, 6.

[12] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

[13] Allen, *Christian Belief in a Postmodern World*, 6.

組成，而是一連串轉變的活動。[14] 懷得海拒絕傳統的有神論及神是永恆不變的看法；相反，他認為，神作為一個真實的實體 (Actual Entity)，就像其他一切實體是雙極的 (bipolar)，祂有一個永恆（潛能）極、一個短暫（實在）極，永恆（潛能）極稱為神原初的本質 (Primordial Nature)，短暫（實在）極是神結果的本質 (Con-sequent nature)。[15] 宇宙萬物(包括神自己)，基本上在不斷地改變或改進。這個永恆不息的改變的進程，是一種有創造性的進程，而且永遠沒有終點。哈茲杭根據懷得海的說法，將這「進程神學」加以發揮。哈茲杭認為宇宙萬物(包括最小的分子與原子)的真正成分不是物質，而是一種經驗 (experience) 或感覺 (feeling)，神稱這些經驗為「真實的實體」。[16] 事實上，宇宙萬物中並沒有永遠不變的物體，甚至原子也不斷在變動，是一種機遇、一種事態、一種所發生的事件。所以，哈茲杭認為，「無論是人或神的本性，乃是包含無數的經驗，是會發生的，也會過去的。經驗或感覺過去之後又有新的經驗，這種繼續不逝的經驗，就是宇宙萬物的本性。」[17]。

(三) 對理性主義的反動提供了動力

十四至十八世紀，西方文化經歷了兩個很大的轉變：一是十四到十六世紀三百年內的「文藝復興」；另一是十七及十八世紀的「啟蒙運動」。這兩個文化運動基本上都以理性為基礎，日後卻為後現代主義帶來了勃興的動力。

從表面來看，文藝復興運動固然是從「復興——再生」古希臘、羅馬文化而起，[18] 但絕對不是一種開倒車的文化復古運動，更不是

---

[14] Stanley N. Gundry and Alan F. Johnson, eds., *Tensions in Contemporary Theology* (Chicago: Moody Press, 1979), 239.

[15] Gundry and Johnson, eds., *Tensions in Contemporary Theology*, 245.

[16] 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 260。

[17] 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 261。

[18] Renaissance 一字的本意是「再生」。參馮作民編：《文藝復興的時代》上冊（台北：世界文物出版社，1977），頁 20。

毫無選擇地盲目接受所有古希臘、羅馬學術，而是重新考證、解釋、批判、辯駁古典文獻，再以古典文化為基礎，創造近代歐洲新文化。據英國歷史批評家西蒙茲 (J. A. Symonds) 在其著作《義大利文藝復興史》(*Renaissance in Italy*) 中，給「文藝復興」一詞下了這個定義：「文藝復興就是自由的再生，也就是人類精神恢復了自覺心和自決力，然後透過藝術來承認人身和身外世界的關係，所以在科學中得到了智慧的釋放，在宗教內得到了良心的自由，返整個文化於智慧中，樹全面政治於自由之上。」[19] 假若中古時代的思想是「以神為中心」，文藝復興時代就是「以人為中心的人文主義」了。在這個時代中，人成了「真實」(Reality) 的中心。[20] 人類可以運用自然界的力量，在自然界中發現它的祕密。

十七、十八世紀承接文藝復興的影響，西方文化再經歷一次轉變，這就是「啟蒙運動」。它為平衡神的超越性和臨在性的雙面真理而帶來了深遠的變革。在「啟蒙運動」之前，即使孕育了以人為中心的人文主義，但人們仍然相信以神為至高，天使居次的秩序；而人類則是「比天使微小一點」(詩八5)，但略高於世界上其他的生物或無生物。換言之，人類仍是神創造的中心，在宇宙之上享有特殊的地位。[21] 他們雖然依然傾向神的超越性，但同時也努力避免輕忽神的臨在性。中世紀著名的哥德式教堂尖頂的所指之處，正好默默見證了這種神學整合的特性。[22]

到了啟蒙時代呈現出最根本、最核心的改變，就是高舉人的地位、高估人的能力，並將人放在歷史舞台的中央，而不是神。這樣神的超越性比臨在性高的平衡觀就被倒轉過來了，那時的思想家開始以神在人類生命中的價值來決定祂的重要性。在啟蒙運動之前，神的啟示是真理的最終裁決，人惟有透過啟示，才能了解真理。人

---

[19] 馮作民編：《文藝復興的時代》，頁 25。

[20] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 2.

[21] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 16。

[22] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 17～18。

類的理性，只不過是用來了解透過啟示所賜下的真理。但到了啟蒙時代，人類的理性卻取代了外來的啟示，成為了真理的最後判斷，亦即是由理性來決定啟示的內容。然而，有一點值得注意的是，即使文藝復興與啟蒙運動令人的地位不斷提升，但當時的哲學家、科學家與神學家仍然相信，不論是哲學、科學或神學，都是要建構一套最能接近真理的方法，為要幫助人了解神的偉大，在諸天去述說神的榮耀時發現其中的奧祕。[23] 換言之，在文藝復興與啟蒙時代中，他們仍然相信這宇宙中有神、有客觀真理的存在。但到了二十世紀七十年代，隨著文學理論的「解構思想」興起這種思想便完全被剷除了，[24] 這就是後現代哲學家將文學的「解構思想」應用在哲學與神學的結果。這些後現代的哲學家認為，不同的讀者閱讀同一個文本時，讀出來的「真實」(reality) 也有所不同。這就意味著這世界不只有單一的意義，在整體的真實中亦沒有一個超越的中心。[25]

(四) 新紀元運動助長其聲勢

「新紀元運動」(New Age Movement) 的興起與後現代主義的崛起時間相若，同可追溯至六十年代末期。胡諾 (Wuthnow) 稱二十世紀七十年代初為宗教混亂的時代，[26] 那時不少美國的青年人均轉向各種東、西方傳統裡不同的神祕主義，嘗試在新東方與神祕宗教信仰，及很多西方人士的「宗教清醒」(Religious disenchantment) 之間，為社會、宗教、政治及文化上尋求一個匯聚點。[27] 新紀元論者認為，人類歷史的發展是按照黃道十二宮的編配，每宮均有其代表的時代，「從主前四千年開始是金牛座時代，因為傳統視這年為亞當、夏娃被逐出伊甸園的日子。主前二千年是白羊座時代的開始，

---

[23] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 18～21。

[24] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 5.

[25] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

[26] Philip Sampson, Vinay Samuel, and Chris Sugden, eds., *Faith and Modernity* (Oxford, England; Irvine, Calif.: Regnum Books International Oxford, 1994), 210.

[27] Sampson, Samuel, and Sugden, eds., *Faith and Modernity*, 210.

代表事件是亞伯拉罕奉獻以撒。隨之而來的是雙魚座時代。這是基督教的時代，因為希臘文的『魚』字正代表著『耶穌基督、神的兒子、救主』。而主後二千年則是寶瓶座時代。」[28] 新紀元論者相信這是一個能夠讓人類充分發揮潛質的時代，因為水瓶就是象徵活水湧流。他們認為二十世紀對人類來說是一個毀滅的年代，人類不單經歷了兩次世界大戰的洗禮、原子彈對廣島及長崎的破壞更將人類帶入恐慌之中。隨著核子軍備與工業發展，大自然及全球的生態系統遭到嚴重的破壞，以致世界上不同的地方，每年都出現流血衝突、饑荒和疾病等。因此，他們相信，人類踏入寶瓶的年代，就是人類「靈性」經驗醒覺的時代。這時代的人會衝破組織化和階級性的宗教，把潛藏在人性裡面的神性發揮出來。

雖然，新紀元運動的思想與後現代主義的主張未必盡同，例如新紀元運動所持的是「整全的異象」(holistic vision)，[29]目的是要「萬歸一」。[30]這正如曹又方所說：「新時代運動綜合了古今中外，東與西方的最佳理念，強調宗教和文化的大結合」，是典型的「混合主義的混合主義」(A syncretism of syncretisms)。[31]而後現代主義則完全接納人生中的朝生暮死、破碎與不延續性。不過，新紀元運動與後現代主義亦有很多相同的地方，在此以兩個例子作證。

第一，後現代主義是藉著將西方傳統的「元敘述性的陳述的解構」(The deconstruction of the Metanarratives of western tradition)，來恢復神話 (myth) 的地位，並賦予現代人一種多元的敘述性的描述和價值觀，其中一個「元敘述性的陳述」就是理性。西方在理性上的陳述是透過控制和支配，而真理的概念本身是獨裁的。然而，在回應西方這種理性上的陳述時，我們可以在後現代主義與新紀元運動

---

[28] 葉敬德：〈新紀元運動的挑戰〉，《今日華人教會月刊》第184期（1994年12月），頁14。

[29] Sampson, Samuel, and Sugden, eds., *Faith and Modernity*, 217.

[30] 鄭建生：《後現代再著魅》，新紀元素描系列V（香港：卓越書樓，1995），頁73。

[31] 鄭建生：《後現代再著魅》，頁45。

之間，找到一很緊密的平行：後現代主義主要是以一個較陽剛的姿態，從一個較「廣義的科學層面」(big science) 強烈地批判那種支配式的理性表達方法，並且將自己描述成一種文化力量。而新紀元論者則尋求一種較陰柔的態度、一個較「軟性的科學層面」(soft science)，例如以直覺去從事批判的工作。[32]

第二，後現代主義與新紀元運動均強調主觀主義，甚至消除了主觀與客觀的分別。另一方面，雖然新紀元論者認為在一般人的精神概念上會有基本性的合一，但在現實基本合一的經驗上，主觀與客觀卻是融合的。[33]

由於新紀元運動與後現代主義有這麼多相似之處，難怪祖安遜 (Zars Johansson) 認為「新紀元運動的異象，是要藉著前現代與現代去尋求超越現代性，以致能進入一新的階段，這就叫後現代。」[34]

二、後現代主義的圖像

(一) 何謂後現代主義

要明白甚麼是後現代主義，我們必先回答以下三個問題：第一，甚麼叫做「主義」？第二，後現代主義中的「後」字指甚麼？第三，現代主義和後現代主義有甚麼不同或有甚麼關係？

首先，我們看看甚麼叫做主義。一提到主義，人們多會聯想到某種抽象的理論，例如一種對於客觀世界、社會生活、學術問題持有的理論主張；或一種社會制度或政治經濟體系，如自由主義，客觀主義或某某教義、信條等。從英文的角度來看，主義 (-ism) 一語除包含上述的意義外，還可以籠統地表示某種狀態、行為、功能，例如酗酒行為 (alcoholism)、野蠻行徑 (barbarism)、新陳代謝

---

[32] Sampson, Samuel, and Sugden, eds., *Faith and Modernity*, 217.

[33] Sampson, Samuel, and Sugden, eds., *Faith and Modernity*, 217.

[34] Sampson, Samuel, and Sugden, eds., *Faith and Modernity*, 211.

(metabolism) 等；另外也可以是對某種特性作抽象的歸納，如美國特色 (Americanism)，特別的格調或癖好 (mannerism) 等。而後現代主義中的「主義」，似乎兼有上述兩種意義，「它固然可以指某種抽象的社會文化理論，某種認識假設，或某種認識世界的角度，但它同時又是對於我們所要研究的某一類文化現象的總稱，是對這些文化現象的共同特點的一種抽象歸納。」[35]

其次，後現代主義中的「後」字，究竟是指甚麼意思呢？一般來說，「後」字是表示時間上的先後次序，因此，很容易給人一種誤解，就是後現代主義是尾隨於現代主義。但其實「現代」一詞，在時間上已經包含一種相對性，因此在「現代」一詞後加上一個「後」字，只有給人一種詞義不清的感覺。故此，有人情願把後現代主義的「後」字，理解為現代主義的反動之意。如此，「後」字便包含與「以前」完全不一樣的意思，例如「後漢」不再是「漢」、「後唐」不是「唐朝」、「後周」不是「周朝」。[36] 然而，這種解釋亦有問題，因為後現代主義雖然有「現代主義之反」的意思，但從本質上來說，後現代主義很大程度上是從現代主義中衍生出來的，它的許多特點都包含在現代主義之內，是現代主義特點的發展，或現代主義「特點的極端化」。[37] 亦因這緣故，祖安遜認為，若要在意識形態與社會因素上，清楚地劃分現代性與後現代性是有困難的。[38] 後現代主義是「反現代主義」也不太正確。

那麼，我們應該如何解釋後現代主義的「後」字呢？較中肯的解釋是，最好不要把現代與後現代解釋為歷史的分期，例如不應說伊利沙伯時代是在維多亞時代之後，而應解釋為兩概念之間的銜接關係。

---

[35] 盛寧：《人文困惑與反思》(北京：三聯書店，1997)，頁 26。

[36] 羅青：《甚麼是後現代主義》，頁 9。

[37] 盛寧：《人文困惑與反思》，頁 27。

[38] Sampson, Samuel, and Sugden, eds., *Faith and Modernity*, 211.

後現代主義與現代主義有甚麼關係呢？我們說「後現代」這概念建立在「現代」這概念的基礎上，而這兩個概念都是我們為了認識四周的世界、認識我們自己而構成的觀念系統。[39]

(二) 後現代主義的特性

有人說，後現代主義是一個「幽靈」，因它帶給我們的決不是人類未來的福音，而是像一次人類大毀滅的預言。[40]另外，亦有人認為，「我們越是接近後現代主義，就越帶偏見，因而我們就越容易懷疑使我們認同於後現代主義的藝術或非藝術目標的誘惑，一種缺乏遠見的目光也許會使我們對後現代世界的價值及局限視而不見，並對其語言的可能前景及有限性熟視無睹。」[41]無論人們怎樣批評，後現代主義都能在五十年代，於文學、藝術、建築、哲學等領域誕生之後迅速崛起和廣泛滲透，使當今西方的學術陷入前所未有的無政府狀態。

然而，怎樣才算得上是真正的後現代主義呢？我相信這是一個相當難回答的問題，因為即使是後現代主義者的學說，彼此之間也有很多不同的地方。因此，當我們研究後現代主義的時候，不妨先研究現代主義及後現代主義的特性：現代性指的是西方社會自啟蒙運動以來，一直具有的一種關於人類社會史進步的觀念；而現代性亦是後現代主義者試圖予以消解的主要對象。然而，應如何區分現代性與後現代性呢？著名的後現代主義者哈桑 (Ihab Hassan) 嘗試從許多不同的領域，列表對照它們彼此之間的分別。這些不同的領域，包括修辭學、語言學、文學理論、哲學、人類學、心理分析、政治科學，甚至神學。同時，這些區分來自不同地方的作者，包括歐洲、美國等。至於對照所得的結果，概列如下：

---

[39] 盛寧：《人文困惑與反思》，頁 27。

[40] 張國清：《中心與邊緣》(北京：中國科學出版社，1998)，頁 38。

[41] 佛克馬 (Douwe Wessel Fokkema)、伯頓斯 (Johannes Willem Bettens)，王寧譯：《走向後現代主義》(北京：北京大學出版社，1991)，頁 3。

現代主義	後現代主義
浪漫主義/象徵主義	形上物理學/達達主義
形式（聯結的、封閉的）	反形式（分裂的、開放的）
意圖	遊戲
設計	偶然
等級	無序
精巧/洛各斯	枯竭/無言
藝術對象/完成的作品	過程/行為/即興表演
審美距離	參與
創造/整體化	反創造/解結構
綜合	對立
在場	缺席
中心	無中心
作品類型/邊界	文本/文本詞性
語義學	修辭學
範式	句法
主從關係	平行關係
隱喻	換喻
選擇	混合
根/深層	枝幹/表層
所指	能指
讀者的	作者的
敘事/恢宏的歷史	反敘事/具細的歷史
大師法則	個人語型
徵候	慾望
類型	變化
生殖的/萬物崇拜	多形的/兩性同體
偏執狂	精神分裂症
本源/原因	差異/痕跡
天父	聖靈
超驗	反調
確定性	不確定性
超越性	內在性[42]

[42] 伊哈希．哈山（哈桑）(Ihab Hassen) 著，劉象愚譯：《後現代的轉向——後現代理論與文化論文集》（台北：時報文化出版企業有限公司，1993），頁 153～154。

對於以上的結果，即使哈桑本人也認為靠不住。因為這二分法的語義是模糊的，彼此之間的差異更在不斷變化，甚至崩潰；而且任何一個豎欄中的概念也不是完全對等，當中出現不少顛倒、轉化和倒外的情況。即使如此，哈桑仍然能夠以十一點概括性的描述，展現後現代主義的特徵。[43] 現概述如下：

甲、不確定性 (indeterminacy)

從哲學家泰勒斯開始，對「確定性」的尋求已是西方哲學的一項基本命題，這差不多等同於對真理、終極的追求；相反，「不確定性」卻是後現代主義的第一個本質特點。「不確定性」的概念包括：含混 (ambiguity)、不連續性 (discontinuity)、異端 (heterodoxy)、多元性 (pluralism)、隨意性 (randomness)、叛逆 (revolt)、變態 (perversion)、變形 (deformation)——而變形還可以用目前流行的十餘種表達解體的術語來說明，例如反創造 (decreation)、分裂 (disintegration)、解構 (deconstruction) 等。以上的概念均影響了西方論述的全部領域。[44]

乙、零散性或片段性 (fragmentation)

後現代主義者聲稱要保存的只是片段，反對任何整體化的嘗試，他們喜歡隨意地組合、拼湊成割裂的文本。他們認為世界由片段組成，但片段之總和不能構成一個整體。因此，後現代主義者不以追求有序性、完備性、整體性、全面性、圓滿性為目標，而是滿足於各種片段性、零亂性、邊緣性及孤立性。

丙、非原則（非正典）化 (decanonization)

非中心化、非權威化、非合法化、偏好邊緣性是後現代主義的其中一個特性。後現代主義取消知識的神祕性和神聖，修正或顛覆

---

[43] 張國清：《中心與邊緣》，頁 48～53。

[44] 伊哈希．哈山（哈桑）：《後現代的轉向》，頁 155。

了權威，廢除了「元敘述」。從「上帝之死」到「作者之死」和「父親之死」。[45] 他們不單顛覆任何嚴肅正經的東西，並且推崇語言遊戲，認為人類的活動不再是一種圍繞一定主題、中心、原則或秩序而進行的活動，而是一種隨意、沒有終極目標的遊戲。

丁、無我性或無深度性 (self-less-ness / depth-less-ness)

自笛卡兒以來，「自我」、「主體」一直成為近現代西方哲學的一個核心字彙。然而，後現代主義者卻消除了傳統的自我，鼓勵自我抹殺及主體性的消解。「主體」、「自我」、「人」都成了被解釋、被消蝕和被曝光的對象。

戊、不可表現性與不可代表性 (the unpresentable, unrepresentable)

後現代主義者反對現實，反對偶像崇拜，逃避崇高；他們尋求卑瑣低級，虛無死寂的題材，喜歡表現人性中卑微的一面。[46] 在藝術創作中，後現代藝術家反復關注人性中醜惡的、動物性的、原始性的、野性的、齷齪的、軟弱的、渺小的一面。在後現代主義者的眼裡，人已經無可挽回地走向式微。

己、反諷 (irony)

隨著原則或範式的失落，後現代主義者以反諷的態度對待遊戲、對話、會話、寓言及反省，以展示他們面對的所有話題的不確定性、多義性，甚至荒誕性。反諷更導致後現代主義者對存在的懷疑，結果使人關注自由更甚於關注真理。

---

[45] 張國清：《中心與邊緣》，頁 50。

[46] 如後現代主義中所表現的原始主義——嬉皮士運動，搖滾樂，色情主義——同性戀小說，雜交群居，以及喜劇式的色情活動。參考伊哈布．哈山：《後現代的轉向》，頁 78～80。

庚、種類混亂 (hybridization)

後現代主義者常借助陳腐或剽竊的題材、拙劣的模仿與拼湊、時序的交錯與顛倒、地點和空間的置換、嚴肅題材與大眾題材的交匯，以豐富創作的內涵和外延，增強原有文本(原著)的生命力。這些現象在後現代小說、詩歌、繪圖、建築、電影、雕塑、文藝批評領域中普遍地存在，造成了對傳統學科界限和學術規則的僭越。

辛、狂歡 (carnivallization)

狂歡揭示了後現代主義喜劇的——甚至荒誕的精神氣質，這代表一種強而有力的感染作用，消除了各種差距和界限。狂歡既使所有參與者變成演員，又變成觀眾，使人產生了自己就是世界真正主人或主宰的幻覺。

壬、行動、參與 (performance, participation)

後現代藝術可說是一種行動藝術，它邀請所有人來參與，突破專家與外行的界限，使每一個個體在行動與參與中，完成自我發現、自我觀照和自我陶醉。後現代藝術是重視過程，不重視結果的。

癸、構成主義 (constructionism)

隨著世界的觀念從一元論、二元論轉向多元論，真實 (Reality) 不再是以前提的形式，而是以結果的形式出現。同時，取消世界的客觀性之後，後現代主義的話語導致意向性、象徵性、臆想性、虛構性的泛濫。從消極的角度來看，構成主義是對「理體性中心主義」(Logocentrism)、理性中心主義和科學中心主義的解構。[47]

---

[47] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 138.

子、內在性 (immanence)

所謂內在性，就是指這種文學有一種「自我指涉」的特性，即文本的意義並不適合外部的客觀世界，而只是存在於文本自身，揭示文本的形成過程。[48]

(三) 後現代主義的學術形式——解構

十八、十九世紀盛行的理性主義，經歷了一段長時間後，就落在一個相當困難的情況中。人人都高舉理性，仗著它，傳統信仰就幾乎漫無目的地被批判。[49] 以康德為例，他藉著理性來自相攻克，指出理性能力的極致，[50] 隨之產生一種新的學術形式，來證明當代西方學術面臨的諸多困境，以及擺脫這諸多困境的可能出路。這種新的學術形式，就是廣為人知的「解構主義」或「解構理論」(deconstruction)。[51]

基本上，解構主義的根源是源於一種「反基礎主義」(anti-foundationalism)。[52] 德里達認為西方傳統哲學，一直到結構主義為止，都沒有擺脫形而上學及二元論傳統的影響。由於西方一直奉行二元論的說法，因此「中心」「本源」「基礎」「在場」等思想就貫穿整個西方的哲學思想。然而，後現代主義的思想家認為，這「世界」沒有一樣東西，可以作為對真理、美善的一個獨立標準與規範的存在。[53] 因此，後現代其中一個根本性的問題，就是如何走出那個「中心」。解構主義要做的工作，就是要消除形而上學、擺脫傳統二

---

[48] 盛寧：《人文困惑與反思》，頁 203。

[49] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 49。

[50] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 49。

[51] 張國清：《中心與邊緣》，頁 41。

[52] Simon Yiu-Chuen Li, "*Postmodernism and Narrative Therapy: A Christian Responses*" 見建道神學院編：《建道百週年紀念論文集》(香港：建道神學院，1999)，頁 4。

[53] Timothy R. Phillips and Dennis L. Olholm, eds., *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995), 134.

元論的誘惑、清除自柏拉圖開始的理念與表象分野的觀念，以及從笛卡兒開始的自我與世界、主體與客體二分的觀念，完成從二元論到多元論的真正轉變。[54]

(四) 後現代主義的方法——文本解釋

現代語言哲學是對邏輯實證主義的一次重大突破。現代語言分析哲學家認為，語言是人類的創造物，人類不僅創造了語言，而且規定了語言的各種用法。理解一個語詞的意義，也就是掌握它在不同語境的各種用法。一個語詞的意義，僅僅是它所有可能用法的總和，而不是獨立存在的非語言性質的東西。因此，現代語言分析哲學家要求人們要正確運用語言；所謂正確運用，就是清晰明瞭，不會讓人產生誤解。這就涉及如何恰當地進行語言交流和語言表達；換言之，就是語言遊戲應遵守怎麼樣的規則。[55] 為此，維根斯坦(Ludwig Wittgenstein) 提出了一套語言遊戲規則，它的基本內容是：第一，規則是一項約定；第二，規則沒有例外；第三，每一個(語言)行為在整個遊戲中都佔有一席之地；第四，遊戲志在取勝；第五，並非每一步行動都與取勝有關，即存在為遊戲而遊戲的情況；第六，規則之間不可適約。[56] 然而，在後現代的思想家中，如德里達則拒絕接受語言是有任何固定的意義與固定的真實聯繫起來，並且能揭示最後的真理。為了支持他的說法，他刻意地把說話與寫作區分，並認為說話比寫作更有可能與真理聯在一起，主要原因就是說話比寫作更接近它的源頭——當我們說話的時候，說話很快就傳到世界中，並且迅速消失，因此說話帶有一種「直接性」(immediacy)。但當我們書寫時，我們的寫作很快就與我們脫離關係，並且，它們不需要倚賴我們也可存在。[57] 事實上，不少「人所

---

[54] 張國清：《中心與邊緣》，頁 43。

[55] 張國清：《中心與邊緣》，頁 138。

[56] 張國清：《中心與邊緣》，頁 138。

[57] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 141.

寫的」比「所寫的人」留存得更長久，主要的原因是人所寫的，並不需要倚賴其本源而存在，並且遠離了說話蘊含的直接性。後現代主義者在解構上，一方面誇大了說話與文本之間的差異，另一方面亦漠視了語言間的同一性，如迦達默 (Gadamer) 等認為語言間沒有一個宇宙性的結構，因為不同讀者的對話，會為文本帶來不同的解釋與意義。[58] 因此，文本的意思不會在文本中找到；相反，當人進行爭論的時候，解釋的人會進入文本中作對話，意義才會湧現出來。此外，後現代主義者認為，不同的人有不同的背景與處境，當不同的讀者閱讀同一個文本時，文本的「真實」亦會因理解與接觸的人不同，而被「讀出」不同的結果。[59] 就因這緣故，後現代主義者信奉「一個人是不能一次踏進同一條河流」的哲學，強調一切事物都在流變中。[60] 因此，後現代主義者如福柯 (Michel Foucault) 認為，每一次對「真實」的解釋，都只是一種「力的主張」(assertion of power)，因為知識往往是使用「力」所得的結果。當我們要為某些東西提名時，都是在行使力量，我們亦會因此篡改了那些曾經被提名的東西。[61] 故此，後現代主義者認為，世界上並沒有客觀的真理存在。羅蒂 (Rorty)進一步提議，我們不如放棄尋找真理，而滿足於對真理的解釋，並且以啟發性的哲學取代傳統的系統性哲學。這樣做的目的是要繼續對話，而不是發現真理；[62] 因為既然大家的處境不同，就沒有對錯之分。因這緣故，我們看見後現代主義是重視社群的，他們可以在社群組內自存 (self-contained)，並且在每一社群組中，有自己的言語、信仰與價值觀。結果，我們可以看見，在後現代的相對性與多元主義中尋找到「地方」(local) 性的真理[63]——某些信念在某一特定處境的社群中會被視為真理。

---

[58] Simon Yiu-Chuen Li, *Postmodernism and Narrative Therapy*, 2.

[59] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

[60] 張國清：《中心與邊緣》，頁 47。

[61] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

[62] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

[63] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 15.

(五) 後現代主義在科技信息社會中的表現

談到後現代主義的圖像，我們不得不談後現代主義與科技信息社會的關係，因為有人認為後現代根本就是一個「信息的時代」。[64] 隨著電腦、光纖的發展，網絡傳媒日漸成為重要的媒體。現今不少人都使用網絡傳媒，並且呈現出很多專家、學者分析出來的「後現代文化」現象，使「後現代文化」不只是學術界討論的事，而是能夠徹底於 N (Net) 世代的日常生活中實現出來的。現就後現代主義在網絡傳媒中的表現簡單分述如下。

甲、反中心與權力分散的表現

自從人類創造文明，智慧與權力之間就一直存在一種密切的聯繫，權力觀念隨著智慧觀念的改變而變化。[65] 1980 年，史密斯 (Anthony Smith) 在他的《再見印刷術》(*Goodbye Gutenberg*)〔筆者按：古騰堡 (Johannes Gutenberg)，德國人，生於十四世紀，是西方活版印刷術的發明人。他的名字在西方已成為印刷品和文字書籍的代稱。〕一書中指出，在我們有生之年，會眼見「文本主權」(Sovereignty over text) 從作者轉移到讀者的新時代。史密斯在書中指出，幾百年來，作家和編輯一直在特定的形式中，決定我們應該看的東西，像雜誌、報紙、電視節目等，我們只能從中選擇。不過總有一天，隨著新的技術產生，我們可以創造自己所要的形式，享受「文本的主權」。而史密斯的「預言」今天可以在網絡傳媒中得到完全的體現了。[66] 因為舉凡報章、雜誌、廣播、電視等，只要其傳播方式是單向的，就有一種中心化的傾向；也即是說，聽眾、讀者、觀賞的人只能被動的接收，不能主動參與。但網絡傳媒卻使用分散式或共享式的傳遞系統，是藉互動來取得知識與權力的方法。因此，這系統不是層級的，而是共享、是人人可得的。這是「真正

---

[64] 張國清：《中心與邊緣》，頁 41。

[65] 張國清：《中心與邊緣》，頁 86。

[66] 約翰．奈思比特：《大趨勢》，頁 54。

的權力網絡，所有的參與者都可以擁有自己的首頁去分享自己的資源，也可以透過進入其他首頁去取得他人的資源。」[67] 結果，傳媒的主導權不能再由一兩個人壟斷，而是每一個使用者都能掌握。最後，網絡傳媒就將後現代文化中「反中心性」與「權力分散」的特性完全表現出來。但問題是，面對大量的知識資源，網絡的使用者「知不知道如何運用這些資料以累積自己的思考主見呢？」[68]

乙、文本詮譯的無限分延

德里達在回應許素 (Husserl) 的「存在的邏輯」(logic of presence) 時指出，那種獨一無二的經驗 (experience of singular) 與客觀的「存在」只是一種幻想。[69] 德里達認為符號 (sign) 永遠是會帶出另一個符號，因此，語言是指示的符號鏈 (a chain signifier) ，是指向另一些指示的符號。在這樣的情況之下，一個指示符號會取代另一個指示符號，並由於指示符號在文本中的位置會改變，因此我們永遠不能完全決定一個符號的意思。故此，德里達認為符號、文字的意思是永不靜止的，更不是在任何時間、處境中都一成不變；相反，是隨著時間與上下文的變更而改變的。就因這緣故，每當我們要賦予某符號或文字意義時，必須就我們的行動作出「延期」(defer of postpone)。[70] 因此，不同的文本可以有不同的解釋。

當二十世紀末電視興起的時候，不少人捨棄以印刷文字的媒體溝通，轉向電視的視覺與語言的溝通。但當二十世紀結束的時候，傳媒又由視覺與口語的電視，轉向以文字、符號作主導的網絡媒體。更無法想像的是，每一個網絡傳媒的參與者，既可以隨時透過網絡閱讀他人的文字，又可以用文字作回應。當人人均可以透過主導話題成為閱讀者、作者、詮譯者的時候，人與人之間的文字對

---

[67] 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 3 。

[68] 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 3 。

[69] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 144.

[70] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 144.

話，就更難達到理解與尋得共識，還會「不斷的被拆解，人與人之間的文字對話就變得更表面化、現象化、零散化與不確定了。」[71]

丙、難分真假的虛擬真實與真實虛擬

在現代文化中，從事語言工作是一項元創作活動，在人和語言之間存在某個中介，如哲學家、藝術家、神學家、政治家、科學家等，人們得通過那個中介才能進入語言的世界。[72] 但後現代主義者認為，既然語言構成了人和世界、人和人的聯結、說話的中介，那麼語言就不再是「文以載道的工具」，而是人人得而用之的生活手段。後現代主義者往往視能消滅這些中介——哲學家、神學家、科學家等為己任。當消除這些中介之後，語言的世界再不是一個高高在上的，普通人難以觸及的世界。這時，人便能真正生活在語言之中，成為世界的創造者與完成者。[73] 而後現代的人在網絡傳媒之上，將這種語言的創造發揮到至極，甚至是「製造」出一群難分真假的「虛擬社群」。

當我們談到虛擬社群的時候，其實是指一群有一定規模的人，以充沛的時間、精力、熱情，投入公開討論與文字互動之中，在網絡空間中形成的人際網絡。這樣的網絡社群，可能是網站聊天室中的裂斷文字、語言嬉戲者，也可能是電子布告欄上的議題討論團體。這樣的社群，遠超出地域、年齡、種族的限制。這些人可以在網絡上作角色扮演，由於網絡世界有很大的自由空間，其中的人可以決定成為一個怎樣的人，可以以不同的匿稱，扮演一個或多個的性別、角色。結果，人在電腦網絡與真實的世界中，就產生了不同角色的進出。有些人投入角色的進出是為了惡作劇，目的只在宣洩；有些卻是為了隱匿自我，而與網絡的其他參與者對話，藉此釋放在現實世界中「內藏的我」。結果，上網者可以在網絡上隨意成為

---

[71] 陳韶琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 3。

[72] 張國清：《中心與邊緣》，頁 146。

[73] 張國清：《中心與邊緣》，頁 146。

任何人、變成任何人。這種精神分裂的徵候，成了網絡傳媒最重要的魅力。[74]

三、後現代主義對基督教信仰的影響與衝擊

(一) 後現代主義對基督教信仰的正面影響

甲、認識理性並非尋求知識的唯一途徑

我們作為基督徒，雖然必須反對後現代主義否定元敘述的說法，卻不應忽略在回應現代理性主義的時候，是與後現代主義有某些相同的基礎。現代的理性主義將假設建築在知識之上，認為知識是確實的、無可質疑的、是客觀的、是好的，然而後現代主義卻反對這樣的假設。可惜，不少福音派神學家都毫無保留地接受現代理性主義對知識的這種看法，忽略了後現代主義對現代理性主義的批評。在某程度上來說，這種批評是與基督教神學的理解是相符的。[75] 例如在知識的無可質疑性中，後現代主義反對過分倚賴人的理性，同樣基督教也認識到人的墮落，因此，基督教亦反對理性與科學的方法是衡量真理的唯一標準。事實上，到了十八世紀末，理性主義已變成強弩之末，這情況在英國尤為明顯。這時，許多思想家因為受到懷疑論或宗教相對主義的影響，放棄了理性宗教。[76]

乙、提升個人的價值與參與

亞里士多德 (Aristotle) 認為人是「理性的動物」。假若單從理性來理解人，就會忽略人的其他層面 (dimension)，亦會降低人的價值。後現代主義並不是完全反對理性與知識，而是反對文藝復興時代那種毫不動情、獨立、個人理性主義追求的理想。後現代主義追

---

[74] 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 11。

[75] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 165.

[76] 葛倫斯、奧爾森：《二十世紀神學評論》，頁 26。

求的是「整全」的人，不是單以自我作主導的個體。這整全的人，包括一個人生命的各方面，例如感情、直覺與知識等；而這些方面都是同等重要的。[77]

此外，雖然後現代主義反對有普遍宇宙、客觀真理的存在，但卻肯定人在追求真理上扮演的角色。人可以透過不斷的解釋，以及人與人之間的互動作用，尋找永無窮盡的真理的客觀標準。因此，人的整全價值及其尋求真理的態度，便在不知不覺間提升了。

丙、肯定群體的意義

基本上，後現代主義是一種相對主義及多元主義，因此，他們相信「地方性」的真理。既然真理是互動的，並且可以在社群的處境中尋找得到，因此，後現代主義十分重視社群。[78] 一個人的身分如何才可以得到肯定與發展呢？後現代主義者認為主要是要透過個人的敘述 (personal narrative)。然而，在甚麼地方可以實踐個人的敘述？主要是在社群中。因為個人的敘述往往是深植於我們參與的社群故事之中；而當人參與社群之後，這社群就會為它的成員策劃或構思一個包括美德的傳統、普遍性的善，與終極意義的超越的故事。[79] 這種重視社群的看法，正好與聖經的主題互相呼應。

(二) 後現代主義對基督教信仰的衝擊

甲、否定元敘述帶來無休止的解釋

雖然後現代主義者的主張很多時候都各有不同，但其中有一點卻是後現代主義中的幾位大師，如福柯、德里達、羅蒂等都一致反對，亦為我們帶來其中一個最重要的影響，這就是「元敘述」。「元敘述」是一種真理的相符性的理論 (correspondence theory of truth)，

---

[77] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

[78] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

[79] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 168.

並且在過去幾個世紀都成為知識論的指導原則。這理論認為真理的敘述或命題 (propositions) ，必定與世界之外的某處相符。[80] 後現代主義反對元敘述，不單引導人成為懷疑主義者，把客觀真理這普遍觀念抹去，還會削弱基督教的宣稱，因為我們的教義是聲言有客觀真理的。[81] 由於後現代主義者否定了有客觀的真理或宇宙性真理的存在，一切都視作人的解釋，但這些解釋會因失去了其中心性而喪失標準，結果，後現代主義的一切解釋，只能變成一些無休止的掙扎。[82]

乙、反權威帶來多元價值觀

西方社會是一個有根深柢固的基督教傳統的神權社會，教會中的宗教權威，往往超越世俗王權的權威。但是，隨著近代民族國家的誕生，以及社會現代化進程的加快，西方社會的權威逐漸由「宗教權威」移向「國家權威」。在過去的三十年，西方的發達國家在經濟、政治和思想上，都產生了重大的變化，逐漸由現代性轉移至後現代性。它使到權威再由宗教和國家轉向個人，可惜個人的權威是主觀的，不確定的。結果，西方社會「開始真正地進入後權威的、後整體的、後絕對主義的價值觀時代與道德時代。在那裡，道德的相對性、開放性、偶然性、暫時性便是基本特點。」[83] 這時，後現代的多元價值 (multivalence) 已取代現代理想的單一價值 (univalence) 。[84]

丙、強調個人引致人對自我的遺棄與放逐

自從文藝復興以來，上帝的觀念、宗教信仰的問題逐漸退出哲學的舞台。在西方哲學和「文化的中心」的位置上，取而代之的是哲學認識論意義上的主體性和理性。笛卡兒的「我思故我在」、康德的

---

[80] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 163.

[81] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 163.

[82] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 164.

[83] 張國清：《中心與邊緣》，頁 249 。

[84] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 23.

「人是自然的立法者」等觀念，就成了西方哲學中的基本常識；主體性和理性的問題也成了現代西方哲學中的一個基本問題。主體的存在，意味世界被劃分成主體和客體，同時賦予一方以高於另一方的權力或權威，並由此確立了一個權力等級系統，主體是主動和屬人的，客體則是被動和屬物的。[85] 然而，後現代主義者卻反對這種主客二分及人類為中心的看法，他們認為主體是現代性的一個發明，主體必然自發地需要一個客體。後現代主義者提出了一種後現代的個體觀，這種個體不必對自己的行為承擔任何責任，與現代性的主體相比，後現代個體是一些更加自我放縱的生命。結果，後現代的個體無法真正取代現代的主體。這樣，通過對主體、主體性的放逐和拋棄，後現代主義者宣告一個無主體的時代來臨；後現代主義者認為人、主體是可以被抹去的東西。[86]

丁、與東方神祕主義結合，使宗教蒙上神祕的靈幻色彩

由二十世紀初開始，人類的思想與情緒可說是進入極度的低期。舉凡文、史、哲學家都醞釀極不滿的情緒，其中的原因十分複雜，主要包括以下幾個：

第一，由於理性主義與科學結合，人文精神被約化為生物化學的現象，完全否定人的道德價值、宗教經驗。

第二，由於現代是極度以人為中心的，因此，大自然在人的極度奴役之下，變成了千瘡百孔。

第三，二十世紀初的人一直相信人類會不斷進步，故「直線進步的歷史觀」(linear-progressive view of history) 就成了「現代」的標記。然而，當「進步」的神話使現代人更肆無忌憚地消耗大自然的資源，使人不斷向外撲的時候，現代人就漸漸發現人已經失去了內向的生命。[87]

---

[85] 張國清：《中心與邊緣》，頁 121。

[86] 張國清：《中心與邊緣》，頁 122。

[87] 余達心：〈後現代與西方文化的困境〉，《今日華人教會》第 211 期（1998 年 10 月號）（香港：世界華人事工聯絡中心），頁 9。

第四，自五十年代戰爭結束，人類的生活漸漸得到改善。起初，人以為可以透過追求物質而得到滿足；但直至八十年代，人類雖然改善了生活，但仍然得不到滿足。結果，人除了對物質失望，人的心靈還因追求物質而帶來空虛感，驅使人去接觸心靈與靈界的事。[88]

第五，在人類的歷史步入後現代的時候，人醒覺到理性主義的限制、衝破科技世界的規範，人開始尋求感性上的滿足和追求靈界的奧祕與經驗。[89]

最後，後現代主義與東方神祕主義結合，產生了一種神祕思想——「新紀元運動」。這運動不屬於任何宗教教團，無特定教義、教儀、教規，但又處處表現出宗教行為的宗教生活形態。[90] 例如主張人、神靈界合一，通靈，探究風水，配合星座，置放水晶，穿戴木珠與蜜蠟，練習瑜伽與靈氣 (veiki)，提升精神能力等，再加上強調環保意識、追求健康、心理與生理的另類治療，結果就使宗教信仰披上了一層神祕的靈幻色彩。

---

[88] 吳漢超：〈新世代的危機〉，《今日華人教會》第211期（1998年10月），頁23。

[89] 蔡元雲：〈資訊世界的誘惑〉，《今日華人教會》第164期（1993年1月號），頁14。

[90] 滕張佳音：〈後現代宗教觀——我樣樣都信！〉，《今日華人教會》第211期（1998年10月），頁17。

第九章

對後現代主義文化的回應與批判

今日基督徒對三位一體應有的認信

昔日使徒保羅在哥林多前書十一章 23 節中，論到聖餐的時候說：「我當日傳給你們的，原是從主領受的……」當保羅論到設立聖餐這個嚴肅的主題時，並沒有將任何地位留給「創新性」。相反，他提到其中「所傳……的……」，主要包括兩方面的意思：第一，所教導的是來自耶穌基督的啟示；第二，教導是源自教會的傳統。同樣，在論到三一神的真理時，我們認為「創新性」的地位並不是那麼重要，相反更需要倚賴與相信那來自耶穌基督—「道」的啟示與教會的權威。因此，當討論三一神的真理時，我們認為三位一體這名詞雖然並非直接源自聖經，但其中的真理卻是來自聖經的啟示、耶穌基督親口的教訓、使徒與早期教父的教導，及教會的傳統，因此，我們說教會傳統對三一神的認信依然有效。今日的基督徒仍然共同擁有尼西亞信經與君士坦丁堡信經認信的內容，為此我們必須感謝早期教父的貢獻；而就因著他們對啟示、聖經與信仰的認真，我們今日在三一神的教義上才有穩固的基礎，並且能作更深入的追求，從不同的角度作探討。事實上，聖經啟示的真理與教會傳統所認信的精義 (essence) 是不容更變的；但認信的形式 (forms)、表達的方法 (ways of expression) 與應用 (applications)，卻可以因應不同的時代而作出調整。近代神學家就在這過程所建立的基礎上，從不同的角度探討三一神學，例如巴特與麥夸里採用由上而下的方法（巴特的方法：聖父是啟示者、聖子是啟示的本身、聖靈是將啟示顯示出來的那一位；麥夸里的方法：父為原生體、子為表達體、靈為結合體）；或托倫斯採用由下而上的方法（托倫斯的方向：基礎的層面—福音與讚美；神學的層面—實用的三位一體；更高的神學層面—本體的三位一體）。這些神學家所作的探討，確實為我們帶來更多關於三一神真理的亮光，特別在今日我們所處的後現代社會中，讓我們能夠面對後現代文化帶來的挑戰。當我們說三一神的真理是我們信仰的基礎時，就更需要從三一神的真理中去支取亮光，回應今日時代的需要，重新肯定我們的信仰，以致我們能更有效地去推展牧養工作。此外，筆者認為，面對時代的挑戰，我們有需要在三一神的真理上重新作出認信。

(一) 三一神是獨一的

後現代主義文化的核心標誌 (central hallmark)，不單是雙重密碼 (double coded) ，其中不少理念更包含多於兩個意思。[1] 由於後現代主義者經過幾百年的「演化」，將自己由「宗教權威」與「國家權威」解放出來，個人主義便成為後現代主義文化的權威。但可惜，個人權威是主觀、不確定的，因此差異、多變 (diversity)、多元主義 (pluralism)，與多元價值 (multivalence)，就成了後現代主義文化的特徵。[2] 當這些特徵應用在人的道德與日常生活的時候，道德的相對性、開放性、偶然性、多元性、暫時性等，就成了今日人類行為的基本特點。

我們面對這樣的文化衝突，必須重新指出，昔日教父在尼西亞信經與君士坦丁堡信經中所作的認信，在今日依然有效。上帝不單是客觀地存在，並且仍是獨一的；祂之所以是獨一，是因為父、子、靈皆是同質。父、子、聖靈藉著這種「同質的關聯」，能夠彼此滲透與滲通。這三個神聖的位格就能內住與內存於對方之中，在本體上構成一個合一的完美關係，一個獨一的存在。

神的獨一性之所以重要，是因為它向我們揭示了這世界有客觀的真理標準，並且是唯一、不變、恆常的標準。主耶穌在馬太福音七章 13 至 14 節的登山寶訓中，提出寬門與窄門的問題、大路與小路的分別。寬門與大路確實可以容納多元主義與多元價值等價值取向，為人帶來較容易走、但沒有紀律的生活，[3] 這門與這路是引人進入滅亡之地的。相反，窄門和小路為人帶來權威、絕對、客觀等的標準，這雖是一種難走與有紀律的生活，但最終卻能引人到達永生之境。我們之所以要有獨一神的認信，是因為我們絕不能像舊約的假先知所說的：「平安了，平安了，其實沒有平安。」(耶利米書六章 14 節)

---

[1] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 20.

[2] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 20-21.

[3] 巴克萊：《馬太福音註釋》上冊，頁 242～243。

(二) 三一神是三的

後現代與現代主義跟隨笛卡兒 (Descartes) 及海德格 (Heideggar) 等人的看法，強調人是自主和理性的個體 (autonomous rational subject)。就如海德格所說，「現代性」最重要的含意，在於人成為了主體，「當人瞭解自己作為主體，他便站在世界以外看世界，並從自己所站的位置去表達他掌握到的世界。」對後現代主義者來說，他們除了強調人是自主之外，更強調人的主體性乃在於他的意識。人必須通過意識呈現他的知識、感情與意志。但人的意識到底有多少是反映客觀的事實，有多少是反映外在世界的客觀結構呢？故此，後現代主義只有將「個人化」「主觀化」與「懷疑主義」再推前一步，使之變成了普及化。[4]

雖然今日我們批評後現代主義過分強調人的獨立性、自存與自主性，「因而將人困於自我的狹小天地中，遠離那獨立於他，超越他卻又盛載他生命的大天地」，使他的世界失去了「超越的視野」(transcendent horizon)；[5] 然而，從上帝對人的創造與上帝自己的三一性中，我們卻可以看見我們的信仰與後現代主義文化，其實是可以有對話的餘地。因為在上帝對人的創造，以及上帝自己的三一性中，我們可以看見人的獨立與主體性是被肯定與受尊重的。聖經一方面向我們啟示神是獨一的，另方面在創世記一章26節中亦告訴我們，人是按照上帝的形象與樣式被造的。在上帝的共同本質中，祂有三個同榮、同尊，並且永恆同在的位格的存在。祂們之所以有分別，是因為他們彼此之間，在本體上有「不可互通的存在」。這不可互通的存在，就在本體與實用上構成這三位一體的位格，使神成為那永恆的父、永恆的子，及永恆的靈。由於人是按照神的形象與樣式被造，人惟有從這位有真正獨立位格的神的身上才能尋找到位格、主體與獨立性的真正意義。

---

[4] 余達心：〈後現代與西方文化的困境〉，頁 9。

[5] 余達心：〈後現代與西方文化的困境〉，頁 10。

(三) 三一神是合一的

我們雖然從神的三一性中，看見神的三個位格雖然有所分別，但由於祂們之間有一種與生俱來的相互擁有與互相內住的關係，因此祂們在本體與實用上是結合在一起的。

我們面對後現代主義的文化，特別是個人主義的衝擊時，不用擔心在今日的社會中，人的獨立性、自主性與主觀性會受到忽略。相反，當社會過分強調這些特性的時候，就會失去人與人之間的和諧，製造更多人與人之間的矛盾與衝突。2001 年 9 月 11 日於美國紐約發生的一宗事件——兩架被騎劫的美國客機撞向世貿大廈，最終導致大樓倒塌，近萬人死傷。這事件正好反映出，在過分強烈個人主義與主觀性的影響下，會帶來民族主義與宗教主義的衝突。從上帝的三一性中，我們可以看見祂們是既獨立、自主的，又是完全合一的。根頓 (Colin E. Gunton) 在他的《三一神學的應許》(*The Promise of Trinitarian Theology*) 一書中指出，迦帕多家教父給我們在主要的觀念與神學上的一大革新就是：「神是一繼續不斷與不能分割的社群」(God is a sort of continuous and indivisible community)。神是父、子、聖靈，是在不能分割的團契 (inseparable communion) 中彼此奉獻與接納對方。祂們能夠有這樣的結果，是基於祂們的愛。因為團契 (communion) 不只是指一種存在，還是指存在於一種動力的位格關係中。[6] 今日的人若要在社會中尋找和諧，必須回到神的三一性中。因為惟有從神的三一性中，我們才能找到真正的獨立、自主與個體，並且找到真正的愛與自由，建立和諧與合一的人際關係。

---

[6] Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarin Theology*, 2d ed. (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 10.

(四) 三位一體是神向我們所作奧祕的啟示

按照拉納的看法，人類的本性是靈，意即可以「向啟示開啟」。人在本性中有「順服的潛能」，可以從神那裡接受啟示，並且可以運用哲學工具—「超越的反思」敞開自己，朝向神的奧祕。此外，托倫斯亦認為神藉著主耶穌這「道」，亦即藉著祂自己向我們啟示祂自己。不過，每當我們談論到三位一體的時候，必須記取的是，既然三位一體的教義是談論到神的本質，談論到神自己「神聖的實體」(divine reality)，那麼，三位一體的教義，就必定包含一種神祕的特質。三位一體的教義永遠是一種「絕對的奧祕」(absolute mystery)，[7] 即使經過啟示後，我們亦不能完全明白。因為，神是超越的，祂是那「原生體」、是那永恆的存在者 (Being)、是那擁有三個位格 (Tripersonal) 的神，人只是擁有一個位格的 (Unipersonal) 人，[8] 神對人來說，神就永遠存在一種「不能理解性」(incomprehensibility)。正如巴特在他的《教會教義學》一書中指出：「對人來說，神的真正本性就是「不可思議的」(inscrutable)。」[9] 因此，當我們面對三一神的真理時只能說，當中有些啟示是我們可以，並且是有需要明白的。由於這啟示涉及的是神本體的奧祕，因此，我們或許要承認，即使三位一體的真理在神的啟示下討論了約二千年，但我們不知道的，或許比我們能知道的還多。

後現代主義者否定這世界有客觀真理的存在，亦間接否定了在這世界之上有真神的存在。這樣的否定，基本上反映人在自我中心的作祟下，人內心驕傲的態度。在教會歷史中，聖經在現代與後現代主義的衝擊下，分別曾面對兩次很強烈的挑戰。這兩次挑戰對聖經的價值與權威性都是「致命」的，甚至可以將聖經在信徒心裡的地位連根拔起。第一次的攻擊，來自二十世紀初語言分析哲學的興起，他們否定了宗教語言有陳述神的能力，認為宗教語言不單不足

---

[7] Rahner, *The Trinity*, 50.

[8] Strong, *Systematic Theology*, 331.

[9] Torrance, *The Christian Doctrine of God*, 73.

夠用來描述神，並且會使神的觀念受到限制。[10] 因此，既然宗教語言不能達到使人認識神的功用，那麼便只能流於一種沒有意義的東西。第二次的攻擊，則來自後現代主義中的「詮釋文化」(culture of interpretation)。在詮釋文化的影響下，人深信人的意識結構會隨著人活生生的經驗 (lived experience) 的增長而不斷重組，因此，人本身便站在自己不斷變化的意識結構上看事物。人所能看到的，只不過是這意識結構能容納、呈示的東西。「知識」根本便是一種「詮釋」，[11] 亦因此，這世界根本就不可能有客觀的真理——上帝的存在。可惜的是，由於人的驕傲，便蒙閉了人能接納神奧祕啟示的心。

(五) 三一神是生命與萬物的根源

為甚麼人在面對這位奧祕的啟示者時需要謙卑呢？其中一個主要原因是：這位三位一體的神是一切生命與萬物的根源。在創世記一章1節中，一開始就作出上帝是萬物與生命根源的宣告：「起初，上帝創造天地。」從這宣告中的「起初」與「創造」，我們最少可以得到兩個很清楚的信息。第一，它們道出了這永恆的存在者 (Being) 與我們這些受造的存在 (beings) 的分別。從「起初」一詞的出現，它讓我們知道只有上帝才是那絕對的起初與開始，甚至連比黃金還珍貴的「時間」還未出現的時候，祂已經存在。從「創造」一詞的出現，它讓我們看見上帝的超越，祂是其他神祇或受造物所不能相比的。只有祂不是被造、不受任何束縛與阻攔的。[12] 第二，它讓我們看見只有上帝才能在甚麼都沒有的環境下，造出了嶄新的事與物，包括大自然與其中的生命。作為永恆的存在者，祂的存在不單是包含「成為」，更包含「使……萬物與生命……發生」的意思。可惜，在後現代主義的新紀元運動中，他們將萬物皆視為神，萬物均具有

---

[10] Geisler, *Philosophy of Religion*, 234.

[11] 余達心：〈後現代與西方文化的困境〉，頁 9～10。

[12] 鄺炳釗：《創世記》卷1，天道聖經註釋（香港：天道書樓，1997），頁65～67。

神聖的本質，包括人。人不單可以認知萬物可以歸一，還能體會與「宇宙大我」的合一，甚至還可以超越大我。[13] 在這種思想的影響下，難怪今日的人愈來愈無視神和被造物的差異。

(六) 三位一體的真理是一切真理的基礎

後現代主義為今日世界帶來其中的一個衝擊，就是否定了世界有客觀真理的存在。在過去很多個世紀，「元敘述」這思想一直成為知識論的指導原則。這思想是建基於一套所謂「真理的相符性的理論」(correspondence theory of truth)，該理論認為真理的敘述或命題必與世界之外的某處相符。[14] 然而，「元敘述」卻被後現代主義的幾位大師，如福柯及德里達等人反對；而反對「元敘述」造成了以下三個結果：

(1) 使宇宙失去一種衡量最終知識與真理的標準，以致所有人類對世界現象的解釋，包括對基督教的看法，都是無效的 (invalid)。[15]

(2) 使世界變成一個多元價值的世界。隨著失去衡量知識與真理的客觀標準，這世界的道德標準與價值觀就變得主觀性、相對化、開放性與偶然化。結果，多元價值 (multivalence) 便取代了單一價值 (univalence)。[16]

(3) 世界變得再沒有客觀真理的存在。因此，羅蒂提醒二十一世紀的人，不如放棄尋找真理，而滿足於對真理的解釋，以啟發性的哲學，取代傳統的系統哲學，目的是要繼續對話，而不是要發現真理。[17]

---

[13] 《大說謊者》——新紀元運動剖析(香港：影音使團有限公司，1994)，頁8。

[14] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 163.

[15] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 164.

[16] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 23.

[17] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

我們能從三位一體的真理中看見：神既然是那「永恆的存在者(Being)，真理的源頭，父上帝主動向我們啟示祂的真理，耶穌基督作為那啟示的真理的本身，聖靈又能引導我們明白與進入真理，那麼，我們就有可能，亦有需要重新回到這真理的源頭，尋找那客觀真理的基礎。

(七) 三位一體的神是人類一切關係的基礎

隨著衛星、電腦時代的降臨、網絡傳媒的發明，二十世紀的科技發明確實縮短地球各地交流資訊的時間，使地球變成一個「地球村」(global village)。但與此同時，現代科技、網絡傳媒，以及後現代的多元價值觀，卻使人與人之間的關係變得疏遠。

研究人類彼此關係的學者告訴我們，自從人類創造文明，智慧與權力之間就存著一種密切的聯繫。權力的觀念會隨智慧的觀念而改變。在衛星與網絡傳媒發明之前，人類智慧與權力是中心化與層級式的，如報章、廣播、電視等；但自從衛星與網絡傳媒發明後，人就能從網絡中取得自己的「文本主權」(sovereignity over text)，智慧與權力就變成了分散與共享；再加上後現代多元價值觀的產生，人與人之間的溝通雖然可以變得很快，但人與人之間的關係卻變得愈來愈疏離。

以現代家庭的現象為證，隨著城市的現代化與都市化，傳統的家庭觀念在現代社會中已逐漸解體。以美國的離婚數字為例，於1970年，美國的離婚數字為四百三十萬宗，佔美國人口婚姻狀況約3%；但到了1990年，美國的離婚數字已超過二千萬宗，佔美國人口婚姻狀況的12%。[18] 由此可見，現代科技的發達，不單沒有為人類帶來更親密的關係，更為人與人的關係帶來破壞與疏離。從三位一體的真理中，我們不單可以從三位一體的痕跡 (*Vestigia trinitatis*) 找到人類的社群性，其中所表現的神的社交形象 (social image of

---

[18] 道格拉斯．法格斯壯 (Douglas L. Fagerstrom) 主編，蘇心美、馬軼群譯：《單身牧工》(台北：中國主日學協會，1996)，頁67。

God)，[19] 更能助我們尋找到人與神、人與人相交的動力與相愛的基礎。因為「神的本質與要素，是位格與位格之間相交的過程 (interpersonal process)。」[20] 當神的每一個位格透過相遇的過程，將自己在愛的知識中鋪陳 (disposes) 於對方面前，這種愛的相交，就成了我們今日建立親密、相愛的社群生活的基礎。

(八) 三位一體的神是我們委身的對象

按照維根斯坦宗教語言分析的立場來看，每當人論及神的時候，在邏輯上便會有一種「奇特」的感覺。這種感覺不外是表明那人發自個人宗教參悟的特質，「因為沒有奇特的感覺，參悟與委身就算不得甚麼。」(..."discernment-commitment" - was nothing if not odd)。[21] 然而，這種奇特的感覺，並不表示它不具有與其他形式的日常語言類似的充分邏輯。因此，當我們描述神為「絕對良善」的時候，「絕對」就是我們在一種新鮮的亮光下參透的個人經驗；「良善」就是我們日常用語經驗的模式。當「絕對」加在「良善」之上時，就建立一種所謂「加以限制的模式」(qualified model)。這模式一方面表示出人對這種「良善」的「絕對性」的嚮往；另一方面亦會導至說這話的人，對這「絕對的良善」產生宗教性的「委身」。[22] 同樣，「三位一體」這宗教名詞，亦可以產生以上的作用。「一位一體」(unipersonal) 是我們日常用語經驗的模式，但「三位一體」(Tripersonal) 卻是我們在一種新鮮的亮光下參透的個人經驗。因此，每當我們談論「三位一體」的時候，這名詞給我們的，不應單是一種知識，而是對這位「三位一體」的神的嚮往，並因此向祂「委身」。

---

[19] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 106.

[20] O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, 106.

[21] Ian T. Ramsey, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases* (London: Macmillan, 1963), 175.

[22] 袁海生：〈宗教語言與聖經的權威〉，頁 15。

在文藝復興之前，基督教聖經中的神既是超乎萬有之上，又是臨在於萬有之中。由於神是宇宙的中心，因此祂很自然就成了人委身的對象。但自從文藝復興以來，上帝的觀念與宗教信仰的問題漸漸退出哲學的舞台，取而代之的是哲學認識論意義上的主體性和理性：笛卡兒的「我思故我在」、康德的「人是自然的立法者」等觀念，成了西方哲學中的基本常識，人就成了宇宙的中心與主體。到了後現代時期，後現代主義者反對這種主、客二分，並將人類看成中心的看法。他們提出一種後現代的個體觀，認為這樣的個體不必對自己的行為承擔任何責任。結果，就把上帝與主體放逐到這個宇宙之外，後現代主義者就宣告，一個無主體的時代已經來到。[23] 面對著這樣的世代，我們有需要再提出，「三位一體的上帝」仍然是我們委身的對象。

(九) 三位一體的神是我們存活的目標與方向

綜觀後現代主義的世界觀，雖然受新紀元運動所影響的後現主義者，奢望人可以與宇宙融合成一體，但大多數後現代主義者，對人類前途的普遍看法都是悲觀的，對人類前面應走的方向都感到迷惑。其中的主要原因是，既然他們將人困於自我的狹小天地，遠離那獨立於他們、超越於他們，卻盛載他們生命的大天地，那麼他們的世界觀就只能自然地困於主體的世界觀，不能與外在的客觀世界連接。結果，後現代的極度主觀主義只能將人引入自我獨白的境況中。[24] 基督教的文化與現代主義、後現代主義的文化完全不同，從本體的角度來看，當舊約的耶和華與新約的主耶穌說「我是」的時候，祂們的意思是說，「我從前是那樣的神」(I was that I was)，「我今日是那樣的神」(I am that I am)，「我將來亦是那樣的神」(I will be that I will be)。這樣的宣告表達了神的生命、存在並不是靜止的；相反，是有活力、有生活方向的。因此，雲格爾 (Eberhard

---

[23] 袁海生：〈後現代主義影響下的牧養方式與牧者應有的角色〉，《教牧期刊》第10期（2000年11月），頁71～72。

[24] 余達心：〈後現代與西方文化的困境〉，頁10。

Jüngel) 在他的《三位一體的教義》(*The Doctrine of the Trinity*) 一書中，指出神的存在是「在祂的成為中而存在」(God's being is in becoming)。神在祂的位格之間，藉互相滲通與相愛而存在；神在祂彼此之間的關係中，決定自己要成為揀選者 (electing one) 而存在；神在祂與人之間的關係中，決定人要成為被揀者 (the elected one) 而存在。[25] 由於三位一體的神是那「永恆的存在者」(Being)，祂的存在有目的、方向與意義，因此，我們作為人的存在 (being)，必須從祂的身上尋找目的、意義及存活的方向。

另外，若從關係的角度來看，基督教將人置於廣闊的天地中，上帝是這世界的創造主，祂是一位有情的上帝，故祂創造的天地也是有情的天地。而且，這天地在神的創造與救贖中，恆常地向人開放與發出邀請，願意與人的生命結連、互動，使人不斷作出自我超越。[26] 只要人願意，還可以在自我超越的過程中經歷與上帝、與這世界的連合。當人生活在上帝的大愛中、存活於這有情世界之內時，不再感到孤單及在自我獨白，相反乃是與上帝契合、與天地共舞。但問題是：人是否願意以上帝作為他們存活的目標與方向呢？

---

[25] Jüngel, *The Doctrine of the Trinity*, 71.

[26] 余達心：〈後現代與西方文化的困境〉，頁 10。

第十章

在三一神論亮光下的牧養工作

今日的教會，在面對後現代主義及科技現代化等問題時，應如何從事聖徒的牧養工作呢？教會的牧養工作誠然可以和很多課題拉上關係，如對某神學觀念像成聖觀、末世論的解釋，或強調某方面的教牧工作，如小組生活、佈道、差傳事工等。但無可否認，基督教的整個信仰基礎是建築在三位一體神身上的。在普世教會中，每一個層面的牧養焦點，基本上都離不開與這位神建立關係；相反，任何能夠促進人與神的關係、能彰顯神榮耀的方法，都是好的牧養與事奉的方法。因此，下文將會在三一神學的亮光之下，思想今日教會在面對時代的挑戰時，應該如何鞏固與更新教會的牧養與事奉生活。

一、重建以三一神為對象的集體敬拜生活

一幅懸掛在教會門外的大型宣傳廣告寫著：「來吧！參與我們的敬拜，你將會感到美妙的敬拜。」這幅廣告帶出的意思是，人已經變作崇拜的中心。隨著後現代主義文化的影響、現代科技的發達、「我的世代」(Me generation)[1] 的降臨，人已經變得愈來愈自我中心，即使在基督徒的集體敬拜中也不例外，結果就出現了「極速崇拜——保證四十五分鐘搞掂」[2]「敬拜神學的新觀——崇拜與佈道能否掛鈎？」[3] 或「崇拜者自在的敬拜」(Seekers' suitable Service)[4] 等敬拜文化，目的不外乎是要遷就現代人的需要，為傳統教友「慳」時間，使新朋友容易「受落」、不覺得陌生，繼而繼續參加敬拜，成

---

[1] 伍潤文：〈誰是崇拜中的主家呢？〉，《紐約神學教育中心季刊》(2000年7月)，頁4。

[2] 〈極速崇拜——保證四十五分鐘搞掂〉，《時代論壇》第662期(2000年5月)。文中指出，為了適合繁忙的都市生活，美國佛羅里達州的猶迪斯家庭聖經教會(Family Bible Church in Eustis)，為現代的基督徒提供了一套快餐式的「極速崇拜」，就是保證講道、唱詩、禱告、報告必定在四十五分鐘內完成。

[3] 林榮樹：〈敬拜神學的新觀——崇拜與佈道能否掛鈎？〉，《基督教週報》第1853期(2000年2月)。

[4] 林榮樹：〈敬拜神學的新觀〉。

為基督徒。但我們不禁要問：這是合神心意的敬拜嗎？在約翰福音四章24節中，主耶穌強調崇拜應以心靈和誠實進行。心靈就是聖靈，聖靈與敬拜者的心靈共證，一起知道；而誠實的本義就是真理。[5] 那麼，這樣以人為中心的敬拜生活，是否可以滿足主耶穌的要求呢？是否能夠合神的心意呢？為了回應以上的問題，我們必須問：(1)甚麼叫做敬拜？敬拜的目的與意義何在？(2)安排敬拜的禮序須注意甚麼原則？(3)敬拜應有甚麼重要的內容或禮序？

(一) 敬拜的目的與意義

敬拜事奉的實施 (praxis)，與我們如何理解敬拜的意義與目的有密切的關係，因此我們必須對此有清楚的掌握。簡單來說，我們可以從以下五方面去思想。

甲、將神當得的榮耀歸給神

在上文中，我們曾經從字義的角度思想敬拜的意思，就是敬拜是將神當得的榮耀歸給神。因此，敬拜的中心與對象並不是人自己，而是三位一體的真神。[6]

有關對三位一體神的敬拜，馬田在《上帝的敬拜》一書中指出：「基督徒的敬拜，是透過子作為中保，藉聖靈的引發，將敬慕 (adoration) 與服事歸給父上帝的。」[7] 而這種對三位一體神的敬拜，包括以下三個必然的結果：

第一，基督教的敬拜以三位一體的結構為特色。這種三一神學的結構，除了建基於基督徒的經驗外，還可以充分反映教會在讚美神時使用的禮儀的說話。在這些突出的經文中，神眾數的位格

---

[5] 伍渭文：〈誰是崇拜中的主家呢？〉，頁2。

[6] 張慕皚：〈敬拜更新的神學基礎〉，《建道通訊》第108期（1997年7月），頁2。

[7] Martin, *The Worship of God*, 210.

(persons) 恆常不變地放在同一句句子中，以反映教會敬拜的實踐。例如：

> 所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。（太二十八 19）

> 祂既被神的右手高舉，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見所聽見的，澆灌下來。（徒二 33）

> 何況基督藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神，他的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死行，使你們事奉那永生神嗎？（來九 14）

第二，基督徒敬拜的內容及其上下文，都是救恩的歷史。所謂救恩歷史，是指神與祂子民的關係乃植根於歷史中，但在救恩中表明出來，其中不單包括舊約的揀選、新約的救贖行動，還包括他日的再來。因此，今日基督徒的敬拜生活是在兩種張力之下：一種是「已然」(already)，另一種是「尚未」(not yet)。[8]

第三，基督徒對三一神讚美的基調是以慶祝為主，因為在新約的敬拜，並非悲哀，而是喜樂的。敬拜的人在這約之下，不單會被邀請參與喜樂的聚會，並且知道神為我們做了甚麼，以及神會繼續為我們做甚麼。

乙、人類的悲涼得與上帝的精神相遇

人生活在世界上，由於受到罪的影響，需要面對很多由罪惡世界帶來的悲情 (pathos)。[9] 不論這些悲情發生在自己身上，或別人身上，都是一些具體的事件或人內心的痛苦，亦是每一個人必須面對和忍受的。人要參與集體敬拜，正好顯示人單獨敬拜不足以面對這些悲情。相反，參與集體敬拜的人，必須從生活的悲情與掙扎中出

---

[8] Martin, *The Worship of God*, 213-14.

[9] Don E. Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 26.

來，為的是要達到以下三個目的：第一，記念上帝是一位怎樣的上帝，祂已將尊嚴與榮耀賜給我們，為的是要堅固那群聚集，但生活在悲情中的人。因為在敬拜中的禮儀，是一種認識那位聖者的藝術，是一種將我們生活中的深邃情緒帶到神的精神 (ethos of God) 面前的藝術，以致讓我們認識祂是那位創造我們、愛我們、願意我們得著自由，及明白我們生活在悲情中的神；[10] 第二，強化這在神面前的群體究竟是一群怎樣的人；第三，從神的角度認出這個雖然可怕、但亦美麗的悲情世界。

丙、對上帝的愛的回輸

人能夠進入敬拜上帝的禮序，是上帝對人呼召的結果。由於上帝主動邀請祂的子民進入敬拜，因此人可以開始敬拜上帝。故此，基督教的敬拜，最好是以回應神的愛的概念來討論。[11]

談到神藉耶穌基督揭示祂的計劃，可參看保羅在提摩太前書三章 16 節：「大哉，敬虔的奧祕，無人不以為然！就是神在肉身顯現，被聖靈稱義，被天使看見，被傳於外邦，被世人信服，被接在榮耀裏。」從約翰福音十七章，可以看見神不單是三位一體的上帝，而且還是愛的源頭。祂將愛傾注給子與聖靈，子與聖靈又將愛回輸給父，於是就完成了愛的豐滿循環。不過，保羅在提摩太前書三章16節指出，這位三位一體的上帝彼此向外傾注的愛，原本是一個奧祕，是不為人所知的，但現在藉著耶穌基督顯明出來。這就是上帝本體彼此向外傾注的愛，透過不斷的回輸，不單完成了愛的豐滿循環，並且還繼續向外傾注，藉著創造和救贖讓人領受與分享。[12] 因此，當人在慶祝這奧祕——「基督和祂救贖工作的成就」時，不單在敬拜中享受了神的愛，還藉敬拜中的感謝和讚美，將愛回輸給神。

---

[10] Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*, 27.

[11] 伍渭文：〈失樂園的逆轉——崇拜禮儀的屬靈操練〉，《中國神學研究院期刊》第 21 期（1996 年 7 月），頁 50。

[12] 伍渭文：〈失樂園的逆轉——崇拜禮儀的屬靈操練〉，頁 50。

丁、敬拜是失樂園的逆轉

在創世記一章2節至二章3節中，我們看見上帝為人預備了一個美好的居住地方——樂園。這既是一個可享安息的安全地方，更是一個可以享受與上帝相交及祝福的地方。可惜，由於人犯罪，以致被逐離這園子，離開了那個本來可以享受上帝祝福之地，結果人失去了樂園，也失去了上帝的同在。[13] 墮落是人類以懷疑上帝的命令開始，破壞了在樂園中彼此信賴的關係，結果當上帝在樂園中行走時，人就因犯罪而自慚形穢地躲藏起來。不過，在神的計劃中、在基督的救贖裡、在聖靈的幫助之下，及在崇拜的禮序中，當宣召的說話讀畢，會眾隨即響起歡樂的感恩，以讚美作回應；及至崇拜結束，人領受了上帝的祝福 (benediction)，不單視上帝的說話為美善，（事實上，英文 benediction 的意思，就是美善的說話），還以上帝的祝福為信賴，認定蒙福的生活是對上帝開放、接受，然後把福氣施與他人。人承受了上帝的福氣之後而被差遣，這種由宣召到祝福的過程，剛好就是「失樂園的逆轉」；而把祝福帶給別人，正好是三一上帝向外傾注的愛的實踐。[14]

戊、敬拜是天國榮耀的預嘗

有關這方面的敬拜意義，在東方教會，特別是在東正教的教會中，更能容易表露出來。其中主要的原因是，近東地區的教會受到希臘文化的影響而重視美學，在詩詞、文學、繪畫、藝術、建築、哲學、符號和禮儀的融合下，建立了一種重視儀節、講求華麗、帶著濃厚神祕色彩的敬拜文化。《俄羅斯編年史》 (*Russian Primary Chronicle*) 便記述了基輔親王佛拉地米 (Vladimir, the Prince of Kieu) 選擇信奉東正教的經過。佛拉地米派遣特使四出尋找真正的宗教信仰，分別拜訪過信奉回教的保加利亞人，及信奉基督教的日耳曼人和羅馬信徒。當他最後到了君士坦丁堡參加聖智堂 (The Church of

---

[13] 黃儀章：《創造，立約與復和》（香港：天道書樓，2000），頁 122。

[14] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 59。

the Holy Wisdom) 的敬拜之後，便宣告尋到了真正的宗教。那些特使在呈交給佛拉地米的報告中，作了如下的敘述：「我們分不清是天堂，還是在人間，世上任何地方也找不到如此莊嚴華美的境界，此情此境，非筆墨所能形容。我們只知道，上帝臨在人間，這些信徒的崇拜敬奉，超越任何地區的崇拜，其莊嚴華美，我們永遠難忘。」[15] 在東方教會中講求的敬拜，就是要營造這種天上人間、人間天上的氣氛，務求使參加敬拜的人，能透過充滿唯美圖畫、塑像的建築設計、聖職人員色彩繽紛的服飾、敬拜禮序刻意鋪排所帶來的神祕感，預嘗將來天國敬拜的榮美，就如約翰在啟示錄展示的天國敬拜的序幕：「我立刻被聖靈感動，見有一個寶座安置在天上，又有一位坐在寶座上。看那坐著的，好像碧玉和紅寶石；又有虹圍著寶座，好像綠寶石。」(啟四 2 ～ 3)

從以上的討論中，我們可以看見基督徒的敬拜中心與對象，必須是三位一體的神，否則敬拜就會失去方向與意義。

(二) 安排敬拜禮序須注意甚麼原則

明白基督徒的敬拜方向與意義固然重要，但確定了方向與意義後，如何安排與設計其中的內容，以期達到期望的目的與意義均十分重要。當我們討論在敬拜的禮序中應有甚麼內容與元素時，必須先留意安排敬拜禮序時應注意甚麼原則。簡單來說，我們須特別留意以下兩個重要的原則：

甲、對話的原則 (worship as dialogue)

不少人以為敬拜是我們對神的服事，但其實敬拜是神與人在對話的原則下互相服事。無可否認，在舊約時代，雅各在別是巴夢見天梯的事件 (創二十八 10 ～ 17)，確有一個象徵的意義。因此，主耶穌在約翰福音一章 51 節對門徒說：「我實實在在的告訴你們，你

---

[15] 韋柏 (Robert E. Webber) 著，李何穎芬譯：《崇拜：認古識今》(香港：宣道出版社，2000)，頁 73 ～ 74。

們將要看見天開了，神的使者上去下來在人子身上。」從這節經文中，我們可以看見人子——彌賽亞耶穌作為中保，扮演了由天至地的「梯子」角色，調解了人對神的真正敬拜，以及指揮了神與人中間的交通。[16] 從主耶穌的身上，我們可以看見敬拜基本上有兩個很重要的部分：第一，主耶穌為人提供了完全的服事 (λατρεια)，高峰就是順服以至於死，但降卑的服事只是講了故事的一半，因為這位復活者是在祂榮耀的人性裡；第二，主耶穌向神獻上了讚美的祭 (ευχαριστια)，並作為感恩的完全回應。我們可以說，這兩部分是基督教敬拜中的全部特徵 (genius)：[17] 一方面代表了從神而來的動作；另一方面代表了人向神呈獻的動作。事實上，基督教的整個敬拜，也在這樣的原則下進行，就好像聖餐一樣。聖餐不單是信徒主動記念主耶穌為我們死，其實更是神先主動藉餅和杯提醒我們：祂的愛是不改變的。在水禮中，基督徒不單是主動在神、人面前為主作見證，更是主首先藉水禮來宣布我們的罪已得赦免，每一天當我們回顧受洗的事實時，就知道我們的罪獲赦乃是事實（多三 5）。[18]

此外，在對話的原則下，亦可以讓我們看見敬拜包括了抒發 (expressive) 與誘發 (suggestive) 兩種作用。[19] 不少信徒都以為崇拜中的禮儀與詩歌，是抒發我們對神的感受，但他們忽略了這些禮儀與詩歌，亦可以誘發或引發信徒的感受。不少信徒遇到挫折或不如意的事情時，在敬拜中往往就採取一種不太積極的態度，例如唱詩時默不作聲、禱告完結時不同聲說「阿們」，甚至有些人認為自己靈性不好，犯了罪，當舉行聖餐的時候就自行引退。雖然這些人對信仰的態度值得我們敬佩，但他們卻不明白聖禮、詩歌對信徒實在具有一種誘發作用，是我們信心與愛心的恩具。[20] 無疑在當時的處

---

[16] Martin, *The Worship of God*, 217.

[17] Martin, *The Worship of God*, 218.

[18] 吳羅瑜，許志賢編：《你們念的你明白麼？》（香港：中國神學研究院，1996），頁 219。

[19] 吳羅瑜，許志賢編：《你們念的你明白麼？》，頁 219。

[20] 吳羅瑜，許志賢編：《你們念的你明白麼？》，頁 220。

境，我們的信心軟弱、愛心不足，因此不能積極參與敬拜。不過，假若我們願意憑信心跨越那實然與應然的鴻溝，那麼只要我們願意用芥菜種般細小的信心向神舉手，神就會藉詩歌、信息或禮儀，誘發我們對祂產生更大的信心與愛心，將我們從屬靈的低谷中救拔出來。

乙、獻呈的原則 (worship as offering)

一般將崇拜看成講道聚會的教會，往往比較忽略獻呈的原則。其實，這個原則在舊約時代已經存在，就如詩篇九十六篇 8 節所說：「要將耶和華的名所當得的榮耀歸給他，拿供物來進入他的院宇。」同樣，這原則甚至在新約時代亦沒有改變。雖然在新約的敬拜中，基督徒獻上的不再是流血的祭牲，因基督「乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事」(來九12)，但聖經卻要求信徒將自己的生命獻上作為活祭 (羅十二1)。這種活祭的生命，不單應該內蘊在敬拜的人的生命中，並在日常的生活中表現出來，[21]同時也應該在基督徒的集體敬拜中，以一種清晰與明確的方式 (explicit form) 表現出來，成為馨香的靈祭。[22] 假若我們說基督徒的敬拜是救恩歷史的重演 (worship as recapitulation of the history of salvation)，[23] 那麼基督徒今日能在敬拜中獻呈，主要是因為基督為我們向神獻呈了自己。基督作為贖罪祭的獻呈，使我們有了向神獻呈的可能；而基督作為馨香的燔祭——「正如基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭品，獻與神」(弗五2)，也使我們學習到如何能更徹底、更毫無保留地獻呈給神。[24] 因此，在崇拜的禮序中，獻呈往往是教會要突顯的原則，讚美詩是信徒「嘴唇的果

---

[21] 張慕皚：〈敬拜更新的神學基礎〉，頁 2。

[22] Michael Skelly S. J., *The Liturgy of the World: Karl Rahner's Theology of Worship* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press Collegeville, 1991), 101.

[23] J.J. von Allmen, *Worship: Its Theology and Practice* (London: Lutterworth Press, 1965), 32.

[24] 吳雅瑜，許志賢編：《你們念的你明白麼？》，頁 223。

子」，以頌讚為祭的獻呈；集體奉獻金錢，是信徒用具體的行動，表明人對神的恩典與主權的回應。同樣，信徒在敬拜中的代求，也是基督徒獻呈的一種方式。保羅在提摩太前書二章 1 至 2 節中勸勉提摩太：「第一要為萬人懇求、禱告、代求、祝謝；為君王和一切在位的，也該如此，使我們可以敬虔端正，平安無事的度日。」彼得前書二章 9 節提到，新約的信徒有君尊祭司的職責，有責任彼此代禱，這不單可以促進家的觀念，還可以透過這屬靈的操練，以一種體貼基督，環抱世人苦難悲情的心情為世人祈禱，並培養基督徒以寬大的胸襟，愛鄰舍與關心人的氣質。[25] 我們面對這愈來愈以自我為中心的世界，應更有需要留心基督徒敬拜的這兩個原則，以致我們在敬拜中，能正確地建立我們與三一神及與世人的關係。

(三) 敬拜應有的內容

當我們明白了安排敬拜禮序應有的原則後，不禁要想想一個合神心意的敬拜，應該包含甚麼內容，以及甚麼內容對基督徒的敬拜最重要的。研究基督教敬拜神學的學者發現，初期教會的崇拜主是由聖道與聖餐兩部分構成，然後再在其中輔以禱告和讚美。[26] 司道士游斯丁曾在上呈羅馬皇帝安多尼努．比約 (Antoninus Pius) 的文件中，為基督徒敬拜的構成和意義提供了寶貴的資料：

> 在稱為「主日」的那天，信徒在其聚居城鎮或鄉村前往一個聚地點，誦讀使徒的回憶錄（福音書）或先知的經卷，誦讀篇幅長短視乎時間許可而定。誦讀完畢，主領聚會者勉勵並勸諭(我們)效法經文所述各項尊貴可敬的德行。然後，我們一同站立，獻上禱告。正如前文所述，禱告完畢，便會擺設餅、葡萄酒和水。聚會主持人盡心獻上禱告和感謝。我們和應，同說：「阿們」。然後，各人領受已祝聖的餅和酒。遇有缺席者，由執事前往派發，以便領受。[27]

---

[25] 吳羅瑜，許志賢編：《你們念的你明白麼？》，頁 224。

[26] 韋柏：《崇拜．認古識今》，頁 54。

[27] 韋柏：《崇拜．認古識今》，頁 52。

有些學者認為初期基督徒聚會的時候注重聖道禮儀，主要原因是受猶太人會堂聚會的形式影響。由於猶太人會堂聚會的習慣是誦讀及講解聖經，選讀的經文主要是摩西五經和部分先知書，結果，基督徒也在他們的薰陶下選讀和講解聖經。不久，信徒在崇拜聚會中，除了選讀舊約的經文外，還宣讀使徒念的書信。在歌羅西書四章16節中，保羅就說明當時教會的情況：「你們念了這書信，便交給老底嘉教會，叫他們也念；你們也要念老底嘉來的書信。」[28] 其實，初期教會的基督徒聚會形式，與猶太會堂的聚會習慣相似，這除了是受猶太會堂的聚會形式影響外，亦受到耶穌的影響。[29] 馬可福音第一章14節中記載，當施洗約翰下監後，耶穌就來到加利利「宣傳神的福音」，並且多次進入猶太人的會堂教訓人（可一21，六2）。

至於初期教會的信徒在敬拜中注重聖餐禮儀，主要是因為聖餐是主耶穌在被釘十字架之前夕設立的（可十四22～25）。不過，值得留意的是，主耶穌設立聖餐時，原先的步驟是先享用筵席，然後才守聖餐。哥林多前書十一章提到，由於當時的信徒過分專注享用筵席，甚至在坐席時吃喝醉酒，無法敬虔地守主餐，因此被視為感恩餐禮的序幕——愛筵被廢。在主後第二世紀中葉，崇拜聚會已不再舉行此種筵席；而禮儀中的餅和酒，則保留成為教會敬拜禮儀的第二部分。[30] 由於初期教會的敬拜主要由講道與聖餐構成，因此有學者提出，假若我們要復興敬拜生活，就必須先復興在敬拜生活中最基本與最正統的韻律 (rhythm) ——聖道(word) 與聖禮 (sacrament)，至於其他東西，也只是與其配合而已。[31]

---

[28] 韋柏：《崇拜．認古識今》，頁55。

[29] Martin, *The Worship of God*, 101.

[30] 韋柏：《崇拜．認古識今》，頁60。

[31] Allmen, *Worship: Its Theology and Practice*, 288.

甲、聖道禮儀

約翰福音四章24節記載，當主耶穌與撒瑪利亞的婦人談及應該在山上敬拜，還是在耶路撒冷敬拜的時候，主耶穌指出「神是個靈，所以拜祂的，必須用心靈和誠實來拜祂」。在這節經文中，心靈是指「內心」，而「誠實」一字，在原文所用的是「真理」。主耶穌說這話是要指出，婦人按傳統在基利心山上敬拜神，其實是不明白舊約聖經指定在耶路撒冷的聖殿中敬拜，為的是要突顯預表——耶穌基督這實體。不過，隨著啟示漸漸展開，實體已經來到，聖殿的預表功能也完結了，因此耶穌說，外在聖殿的形式與儀文都會過去，心靈的敬拜才最重要。然而，人敬拜神不能單純用心靈的主觀敬虔，人的心靈還必須被上帝客觀的啟示真理所教導與指引，[32] 因為即使聖靈亦不會越過聖道而工作。[33]

對拉納 (Karl Rahner) 來說，上帝是絕不可言喻與不可理解的，因此，上帝是絕對的奧祕 (Absolute Mystery)。[34] 但這絕對的奧祕，有部分能在敬拜的講道中向我們彰顯。因為按照拉納的看法，那道成肉身，死而復活的「上帝的道」是與世界對話的高峰；這高峰可以在教會的生活中延續下去。但由於神的道有一種顯示的特質 (exhibitive character)，因此，可以視它為「神的自我傳遞」(self communication of God)。它告訴我們甚麼東西是被肯定的——「一件救贖的事件」(a salvific event) 和「一件恩典的事件」(an event of grace)，因為神的道與神計劃的恩典具有相互關係：道的形成是由於恩典，因此道來到；而恩典的來到亦因為道，因此人可以聽道。[35]

---

[32] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 49。

[33] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 54。馬丁路德在 1537 年的施馬加登信條 (Smalcald Articles)中指出，「除了藉著聖經中道，上帝就不將祂的靈或恩賜給任何人。」

[34] Skelly, *The Liturgy of the World*, 40.

[35] Skelly, *The Liturgy of the World*, 148-50.

其實華人教會的崇拜，一般比較注重聽道，這主要是受加爾文神學與清教徒的敬虔主義影響。[36] 由於加爾文強調神永遠的旨意與主權，信徒若要在世上尋求明白神的旨意，作順命的兒女，聽道明白上帝的說話就至為重要。二十世紀初，中國在數十年間都處於兵荒馬亂之中。不論是中日戰爭或國共內戰，中國人民都生活在物質極度困乏之中，對世界的消極態度油然而生，於是追求上帝說話的宣講及人對神信心的回應，就成了華人教會在敬拜生活中，追求簡單樸實的習慣。[37] 注重敬拜中的講道並非不好，然而，在注重那「可聽見的道」(audible word) 之餘，同時注重敬拜中的另一內容「可看見的道」(visible word)——聖禮 (sacrament) ，可說是同樣重要。

乙、聖餐禮儀

伍渭文牧師在他的〈失樂園的逆轉——崇拜禮儀的屬靈操練〉一文中指出，我們可以有三種態度去了解事物：第一，分析了解——這種認識事物的態度是以外在事物為中心，例如分析一棵樹是有根、枝、葉等；第二，利益功能——這是以自我為中心的態度評估樹的價值，例如看看果子是否豐實，樹葉是否可作肥料；第三，象徵意義——例如在受難日，聖壇上的一棵荊棘襯上紅花的擺設，就向我們傳遞了某種意義。[38] 它一方面向我們揭示了一個意思：荊棘象徵痛苦，紅花象徵寶血，因此荊棘與鮮花就象徵了基督為我們流寶血；但另一方面，這象徵亦有隱藏的作用。象徵或標記不能完全等同於實體，因此，象徵或標記就將實體隱藏起來，像一塊半透明的玻璃，使玻璃後的實體若隱若現。[39] 而敬拜的禮儀，包括詩歌、禱文、講章的鋪排，聖物的陳設，以及禮儀進行時的動作，本身就是一種藝術。它們的表達既可揭示又可隱藏，以能給人適當的空間

---

[36] 伍渭文：〈兩大主流崇拜模式初探〉。

[37] 伍渭文：〈兩大主流崇拜模式初探〉。

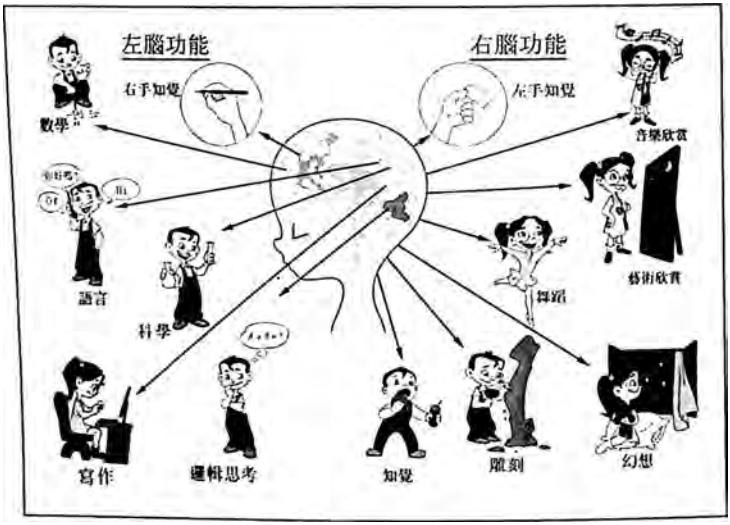
[38] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 46。

[39] Ambrosius Vecheul 著，鄧守誠譯：《禮儀導論》(香港：公教真理學會，1980)，頁 113。

去投入和探索，慢慢誘發出深層的宗教感情，以致產生一種「偷聽的效果」(overhearing effect)。[40]

根據近代醫學對人類大腦的研究，我們發現人的右腦主司藝術、音樂欣賞，並對圖像、線條特別敏感；左腦則主司語言、數學、邏輯概念思維等。(見圖一)雖然右腦和左腦的主司各有不同，但個人整全的發展則同時需要兩種思想方法。[41]

圖一：人類腦部功能分布



[40] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 47。

[41] 萬爾斯 (David G. Myers) 著，許志超、陳秉華譯：《人性的探索——基督教信仰與心理學研究》(香港：宣道出版社，1994)，頁 69。

因此，上帝在救恩歷史中，除透過先知多方曉喻、不斷宣講外，也藉主耶穌道成肉身，成為可見、可觸摸之道。最後，耶穌在釘十字架之前，為我們設立了聖餐，透過餅和酒這些象徵符號，透過聖餐中一連串的動作——「拿起餅／杯」「祝謝」「擘開」「遞給」，[42] 不單讓我們聽見真理，並且看見真理；不單能幫助我們抒發對上帝的感情，也能引發我們對主耶穌的愛。

談到聖餐，還有兩方面的傳統值得我們思想。一般的非禮儀教會，多會將聖餐的重點看成對主的記念——記念主的救贖工作、記念主的再來；但注重禮儀的教會則將聖餐看成「禮儀」(sacrament)，看成「恩具」。

「禮儀」(sacrament) 一字並非出自聖經，而是由拉丁文 (*sacramentum*) 一字而來，意指一些「分別為聖的東西」，或在軍隊中由司令官監誓的效忠誓言。當這字用在聖洗禮與聖餐的禮儀上時，就被視為有恩典在其中。[43] 因此，初期教會一直視聖洗禮與聖餐為恩具，認為藉著它們，可為參與的人帶來恩典與祝福。可惜，中世紀的教會過分強調這思想，使這思想變成控制信徒的工具。結果，在改革運動中，改革者就按哥林多前書十一章 24 至 25 節等經文，將守聖餐的重點集中於記念主，藉著遵照主的吩咐，表示人對主的忠心。但是，這兩方面的意思是否一定互相排斥呢？事實上，不同的重點確實有不同的意義，若聖餐是神賜給人的恩具，是叫人在其中得恩典與祝福，這主要是神的工作。不過，若人因主耶穌做的工作而記念主，那麼，這就變成人的努力。問題是：這兩者是互相排斥，還是相輔相成呢？我們可以視遵行聖餐禮儀為主對我們的吩咐，要我們忠心遵行。這吩咐最終是叫我們有益的，目的就是要我們在聖靈的幫助下，在神所賜的恩具上得著恩典、祝福與幫助。

---

[42] 韋柏：《崇拜．認古識今》，頁 168～169。

[43] Harrison, *Baker's Dictionary of Theology*, 465.

(四) 如何重塑以三一神為對象的敬拜生活

甲、建立以三一神為中心的集體敬拜

假若基督徒信仰的是三位一體的真神，就必須在敬拜的目的、內容與禮序上，建立以三一神為敬拜核心與對象的敬拜生活。基督徒的敬拜，不只是敬拜父、子或聖靈，更不單為了服事人，而是要將三位一體神當得的榮耀歸給祂。

乙、平衡對神內住性與超越性的追求

華人教會一般較多注重敬虔生活的操練，較少注重象徵。另外，華人教會也較注重以基督為中心的敬拜，故多以講道 (audible word) 為主，多強調神內住 (immanent) 方面的屬性，而較少強調神的超越性 (transcendence)。其實，神除了透過聖靈內住於我們，也是絕對的超越的(拉納語)。因此，教會不妨多用符號和象徵等，讓我們不單可多思想神揭示的一面，亦可以多思想神向我們隱藏的一面。

丙、在敬拜中重新賦予禮儀應有的位置

在華人教會中，特別是非禮儀的教會，可以考慮看重一點敬拜的禮儀。因為禮儀除了能夠載道，能叫我們認知真理外，還是聖靈常使用的恩具。聖靈常藉禮儀蘇醒人的良知，故此，馬丁路德就將聖洗禮與聖餐說為靈命的操練。[44] 此外，加爾文亦反對每月只守聖餐一次，認為這是撒但的工作。因此，適當地重視聖禮，其實可以讓聖靈有更大的工作空間。

丁、重新正視聖曆的運用

禮儀教會一般都按教會的年曆來設計講題——即按基督的生平，特別是以基督的降生(來臨節)和受苦節(大齋期)為高潮，循

---

[44] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 53。

環記念主的工作；非禮儀教會雖然未必需要完全按照這樣的安排，但相比於在主日敬拜中常設定些甚麼主日，甚或每年以社會上的節期，如母親節、情人節、新年等為主題，多注重聖曆不失為一個更好的選擇。

戊、在敬拜禮序的設計中多注重對話與獻呈的形式

若敬拜的禮序能盡量遵守對話與獻呈的原則，就更能呈現三一敬拜的特性。有關敬拜禮序的建議，可參看附錄一——主日敬拜禮序。

二、藉三位一體的位格神重塑教會肢體相交生活

(一) 教會肢體相交生活的基礎——神是三位一體的位格神

長久以來，不少人討論神的存在時，都只從神的屬性(attributes) 作探討，例如神是全能、全知、全在、至善、公義、聖潔、慈愛的。當討論到神的三一性時，也往往糾纏在「三」與「一」的問題上，忽略了當我們認識神，甚至是神與人、人與人之間的關係時，是可以由神的位格入手的，因神的位格及神的存在，與其屬性有密切的關係。神的位格是基督教神學的關鍵問題，是基督教信仰的基礎。[45] 正確地認識神的位格，不單能使我們認識神，有助屬靈生命的建立和成長，甚至能啟發我們如何處理人與人之間的關係，建立教會的肢體生活。

甲、三位一體的位格神造成的「動力關聯性」(Dynamic Relationshi

當上文談到三一神是一位位格神，及其位格的特質時，曾經提到神位格的兩個特質：「自覺的能力」及「相互的關係」。一個有自覺能力的位格，不單有自覺的能力認識自己，還有能力反省自己、超越自己。因此，祂可以自己成為一個獨立的主體「我」。當兩個獨

---

[45] 許志偉：〈從神的位格看人際關係(上)〉，《今日華人教會》第165期(1993年2～3月)，頁15。

立的位格相遇時，可以分別成為兩個主體，並對另一個主體說「你」。而當祂們在相遇的過程中，兩者都將自己鋪陳 (disposes) 在對方面前的時候，就可以彼此向對方說「我們」。神就是一個這樣的「關係本體」(ontology of relation)。神的「本體」不單是「本質」，更是建基於一種「關係」。近代東正教神學家斯蘇拉 (J. Zizioulas) 當談到有關神的「關係本體觀」時，一再強調神的本質若離開了交流的關係，神就再沒有本體的內涵，沒有真實的存在。[46] 故此，當我們說神是「三」時，神在父、子、靈的位格中，是具有不能滲通性。這不能滲通性，顯出了神每一個位格的獨特性。而祂們的獨特性，就使祂們能自覺地分辨「祢」和「我」。父之所以為父、子之所以為子、靈之所以為靈，就是因祂們各有獨特性。

然而，當我們說神是「一」時，亦可以看見神在祂的位格中，有「互相傾注」與「互相交流」(being in communion) 的關係。亞他那修最先指出，這種關係的產生，是因為子與父(當然亦與靈)同質。結果，在父與子與靈的關係中，就產生了「相互的契入」(mutually interpenetrating)、「相互的傾注」(mutually indwelling)，祂們彼此就能建立一種「動能的相互關係」(dynamic relationship)。[47]

就以約翰壹書四章8節中的「神就是愛」為例，當我們說神就是愛的時候，所說的是父就是愛、子就是愛、靈亦是愛。由於愛的相互滲透與相互傾注，父、子、靈之間，就能夠在本質上達到一種分享 (share) 與「交流的關係」。這種交流的關係，既然是建基於神不是一個無可區分 (undifferentiated) 的神格，故此，神的合一也並非取決於神本身是否具有「單純的相同本質」(essential sameness)，而是建立在三位之間的相交與團契的完善關係上。[48] 這種關係，亦成為我們認識神與認識人的基礎。

---

[46] John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London: Darton, Longman and Todd, 1985), 17.

[47] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 17。

[48] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 16。

乙、由位格神到位格人

1. 在創造上，由位格神至位格人

不少人認為談及教會的肢體生活，特別是人與人的關係是多餘的，是人與神的關係的外加。他們認為，人與神要建立關係，也不一定需要與人建立關係。這種想法使教會的肢體生活變得可有可無，甚至出現很多磨擦與衝突。其實，這些人完全忽略了「三位一體」的「神觀」，以及源於「三位一體」的人觀的真正涵義。

人若要獲得真正的本體意義，要和四周的人及環境建立正常的生存基礎與關係，必須成為有真正本體意義的「位格人」。惟有這樣，人類的社會才能在「位格人」與「位格人」之間，建立類似三位一體神的「動能的相互關係」。人若要成為真正的「位格人」，必須回歸到創造人的「位格神」那裡。在創世記一章26節中，當耶和華神說祂們是按照著祂們的形象和樣式造人的時候，這「形象」是指神理性和道德意識的部分；這「樣式」是指人和上帝能相交及具有愛的能力的部分。因此，人可以與上帝相交，學祂一樣有知識和品德，並且能用愛心和別人交往。按照鄺炳釗博士的解釋，或許這是當上帝談到造人的時候，祂刻意運用「我們」的原因，[49] 為要顯出其中的關係性，人是關係的生物。起初，上帝按照祂的形象與樣式造人，是這位位格神的內在關係豐盛、滿溢而向外流露的結果。神按照祂的形象與樣式創造位格人，原意亦是要使這些位格人與祂自己，及與其他人在關係中獲得存在的基礎。[50]

2. 在救贖上，位格神與位格人的關係

上帝按照著祂的形象與樣式創造人，給人類享有自由，原意是要讓人超越自我，能與神、人、世界建立美好的關係。可惜人類濫用了自由，造成了悲劇，不單破壞神與人的關係，甚至瓦解人自己

---

[49] 鄺炳釗：《創世記》卷1，頁120～121。

[50] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，《今日華人教會》第166期（1993年4月），頁41。

存在的基礎。這毀滅性的破壞，最終使人由原本能反映神的形象，及能與神、人、世界建立關係的「形象位格」，沈淪和轉變為一個「生物位格」。[51] 人若要恢復與神、人、世界的相交，必須重新尋回形象位格的身分，惟有這樣，人才能從「生物位格的束縛中被解放出來。人才能重新的超越自我。在與神建立關係之餘，再與他人及世界建立正常的關係。」但人如何才能重獲形象位格，回復一位格人呢？答案只有在耶穌基督的身上。由於人類的形象位格植根於三位一體的神的位格內，因此，人只有藉回歸三位一體的神之內，才能重獲形象位格。神為人定立的方法，就是不靠立功之法，而是靠恩典之法。就如羅馬書三章 24 節中所說，這是「白白的」，人甚麼都不需要作，只需要接受就可以了。[52] 人按照上帝為人設立的計劃，透過聖靈的工作，藉著信心接納主耶穌作救主，就能重新在這三位一體的神的身上得著生命，重獲那形像位格，並與神重新建立關係，重獲自己存在的基礎，與別人建立關係。斯蘇拉指出，早期神學強調有些東西源自它的本源，人只能在聖靈裡藉著主耶穌接近神，這是十分有意義的。教會論中用到有關「神形象」的概念，並不能單建基於「三一論」(triadology) 之上，人在教會中擁有神的形象，是由於三位一體的實用性 (The Economy of the Holy Trinity)，這就是在歷史中基督與聖靈的工作。這實用性，就是教會論的基礎。[53]

(二) 在三位一體的亮光下，教會肢體相交生活應有的原則

今日的人際關係中存在不少衝突，甚至在教會中也不能避免，其中一個主要因素，是忽略了三位一體的神觀在關係上的真正涵義。結果，要不是在群體中忽略了個人的獨特性，就是犧牲了群體的合一性了，這都令人十分婉惜。其實，我們在三一神的特性的亮光下，最少可以找到三個重要的原則，從而建立教會的肢體生活。

---

[51] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，頁 41。

[52] 鮑會園：《羅馬書》卷上，頁 136。

[53] Zizioulas, *Being as Communion*, 19.

甲、在群體中應尊重個人的獨特性

從三位一體的位格關係中，可以看見每一個位格都有其獨特性。聖父就是聖父，不是聖子與聖靈；聖子就是聖子，不是聖父與聖靈；聖靈就是聖靈，不是聖父與聖子。聖父主要負責創造與救贖的策劃；聖子主要負責成就救贖的工作；聖靈主要是完成救贖的計劃。在一個群體中，不應忽略與犧牲個人的獨特性，但這樣的情況卻常出現於較極端的集體主義 (Collectivism) 與功能主義 (Functionalism) 的群體中。[54]

集體主義十分重視團體 (group)，如國家、社群、無產階級、種族等，並視之為實體的基本單位及終極的價值標準。他們認為一個人的身分，是由他接觸的不同團體決定的；也即是說，一個人的身分，主要是由他與別人建立的關係而構成。集體主義認為，當集體的善 (collective good) 有需要的時候，個人的需要與目標應該為大團體犧牲。[55]

由於集體主義的影響，群體的身分與利益被高舉，結果犧牲個人的獨特性與尊嚴。當一個人無法成為一個真正有「位格」的人當我不能真正的講「我」，我也不能真正的講「你」時，正常的「我」與「你」的關係也無法實現了。故此，麥慕理 (John MacMurray) 在提倡要建立「我」「你」的位格關係，以及保留個體身分的同時，亦嚴厲批判了集體主義。[56]

至於功能主義則植根於希臘哲學，認為「美」(beauty) 應該由功能的效率確定。特別是發展至社會人類學及社會學作主流的二十世紀時，功能主義更相信社會的制度、習慣、信仰等，在維持社會體系 (social system) 方面均佔一定的位置。功能主義的核心概念，是

---

[54] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，頁 40。

[55] [database on-line]; available from http://www.stata@gw.home.vix.com; internet (accessed 30-5-1994)

[56] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，頁 40。

認為一個社群或社會都需要努力維持其架構，不同部分 (parts) 接合的時候，就能構成單一的完整體系 (a single integrated system)。[57]

在功能主義的概念裡，「我」「你」的關係並非建立於「本體」的意義上，而只是建立在一種互相滿足於雙方利益的關係，或確保彼此的利益能公平分配的合同上，甚至是建立在單方面的利益上。因此人與人之間的關係，也只是一種自我滿足的手段 (means)，徒具商業功能 (function) 的價值。[58] 在這樣一種片面的關係中，個人的獨特性就會在一種市儈的哲學中犧牲了。然而，保羅在哥林多前書十二章 12 至 14 節中，卻肯定每一個肢體在一個身子中，都具有獨特的存在價值。他說：「就如身子是一個，卻有許多肢體。」又說：「身子原不是一個肢體，乃是許多肢體。」

乙、在群體中應淡化個人的身分

談到人際關係與教會肢體生活的建立，我們都認同應尊重每一個人皆有獨特的一面，但一種極端的個人主義 (Individualism) ——過分強調個人的權利、自由、獨立與自主，又已到了一個極不恰當的地位，以致濫用了神賦予人的自由，逾越了創造者與被造物的界限，因而丟掉了人原本的位格，瓦解了人與神、人與人的關係。[59] 因此，當近代哲學家麥慕理評論這種極端的個人主義時，首先便指出「自我」(self) 不是一個封閉的理性個體，而是一個既向外開放，又處於關係中的個體。「自我」的構成，取決於和另一個「自我」的關係。這就是說，「我」的本體存在，完全是建立在「我」與「你」的關係中；這關係中的「你」不是一個客體 (object)，而是一個主體 (subject)。[60] 怎樣才能建立這樣的互動關係呢？關鍵並不在於完全

---

[57] David Crystal, ed., *The Cambridge Encyclopedia*, 3d ed. (New York: Cambridge University Press, 1997), 433.

[58] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，頁 40。

[59] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，頁 40。

[60] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 17。

取消「你」「我」關係的個人身分 (individual identity)，而是在於淡化個人身分的重要。換言之，怎樣才是一個成熟的「自我」建構過程呢？重點是明白到在自我建構的過程中，「自己個人」(individual) 的身分並不是最重要的，重要的是如何栽培「自己個人」與「另一個個體」的關係，因為我若缺少「你」，便不能構成一個「我」。[61]

為了進一步解釋這種「你」「我」的關係，斯蘇拉承接了早期希臘教父的三一神觀，更深入分析麥慕理這種「自我」「關係」「位格」三方面的相互影響。他提出一個有「位格」的「自我」，應該有「開放」(open) 與「忘我」(εκ-στασις) 的本質。在「忘我」的境況中，「自我」開放「自己」，「超越」自己的限制，從而與另一個「自我」交流。既然神的本體是聖父、聖子、聖靈，彼此有內在生命的交流，以及位格之間的圖契，那麼，人也只能從彼此相愛的關係、「我」與「你」的內在契合相交，及他人的身上，找到真正「自我」的生存基礎或本體的意義。[62]

後現代主義文化雖然高舉個人主義，但他們都相信群體，特別是小群體。由於後現代主義者相信相對主義與多元主義，因此亦相信「地方的」真理。同時，由於真理是互動的，故他們主張「個人-應生活在—地方社群中」(individual-within-community)。[63] 他們認為人的生活不能廢棄 (unavoidable) 社群及社交網絡。因為社群在人的認知過程中，佔有十分重要的位置，人惟有藉著參與社群，才能模塑個人的身分。就如上文指出，後現代主義者認為能肯定與發展個人的身分，主要是透過個人在社群中所作的敘述。這樣的主張正好回應了聖經裡偉大的主題：神是社會三一性的——父、子、聖靈；同時，這主題亦讓我們看見神創造的神聖目的，是朝向「個人—在—關係中」(individual-in-relationship)。[64] 因此，假若我們在牧養

---

[61] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 17。

[62] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉，頁 17。

[63] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 168.

[64] Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 168-69.

工作中，一方面能關注並接納後現代主義對個人獨特性的訴求，另一方面能鼓勵信徒在社群中開放自我，在忘我中作出超越自我的貢獻，那麼，我們便不難在人與人之間及教會的肢體生活中，建立一種相互的動力關係。

丙、教會的肢體生活應以保持達致「動力關聯性」為原則

從三一神特性的討論中，我們知道三位一體神的內在生命不是靜止的，相反，乃是互相傾注、滲透，以達致內在生命的交流，及維持一種「動力的相聯關係」。因此，人的生命既然是按照神的形象被造，信主之後又藉基督及聖靈重新改造而重獲「本體意義」，不單能重新與神建立正常的關係，還能獲得與人重新建立正常關係的可能性，那麼，教會就有需要效法神的三一性，在肢體與肢體之間，建立一種「動力的相聯關係」。要建立這種關係，必須擁有兩方面的要素：第一，親密的 (close)；第二，富動力的 (dynamic)。

1. 親密的「動力相聯關係」

在三位一體神的關係中，三個位格的關係是親密的，甚至是合而為一的。因此，教會在建立肢體間的關係時，應充分考慮這方面的元素。怎樣才能建立一種親密的肢體關係呢？以下四方面值得我們深思。

a. 建立小組的關係

近年不少教會在牧養工作上都由傳統的牧養方式，轉為小組的牧養模式，當中有一些教會成功，也有些失敗。按筆者的個人看法，不論是傳統或小組教會的牧養模式，都必須在回應後現代主義對小群體相交生活的肯定時，建立一種親密的肢體關係。但我們必須承認，我們需要與不同的人建立不同的關係。然而，每一個人的時間與精神都是有限的，絕大多數的人都不能在同一時間與過多的人建立親密的肢體關係。假若我們要建立較親密的肢體關係，就必須將建立親密肢體關係的人數，限制在一般人能夠承擔的範圍之內。根據一些學者的意見，假若一個社群小組的人數超過十五人，

就很難滿足小組組員對親密肢體關係的訴求。[65] 因此，不論傳統或小組教會的牧養模式，親密的肢體關係都應該是小組的肢體相交關係。

b. 密切的接觸

親密的肢體相交關係需要時間培養，單靠小組每月、每兩個星期，甚至每個星期的一次聚會，都不能收到良好的效果。一個親密的肢體相交關係，其實需要各組員很緊密地結連在一起。所以，組員除參加定期的聚會外，還需要花時間建立相互的關係及彼此關心，例如伉儷的組員可以相約黃昏後作彼此分享；太太們可以相約在小朋友上學後一同購物；家庭與家庭之間可以相約為小孩子預備一段親子時間。

c. 鼓勵彼此委身

一個關係的建立，往往涉及個人生命與人生目標的分享與擔，故此，建立關係實需要一種相互委身的態度與歸屬感。就如史葛．柏克 (Scott Peck) 在 *In the Different Drum* 中所說：「假若『社群』(community) 一字要用得意義深長，我們必須將這字限制於由不同個人而組成的小組 (a group of individuals) 。在這些小組中，每一個成員都學會如何向對方作真誠的溝通，他們的關係應該比各人背後所掩飾的更深。他們能夠發展一種有意義的委身態度，為對方的歡樂而歡樂，為對方的哀傷而哀傷，就如身同感受一樣。」[66]

d. 提倡屬靈的督導關係

教會的肢體相交生活，並不等同於社會上的聯誼活動。教會的肢體生活是要達到屬靈目標的，因此，當中不單要有促進個人屬靈生命成長的元素，更要有不同信心的經歷與屬靈生活經驗的分享。

---

[65] Ralph W. Neighbour, Jr., *Where Do We Go from Here? A Guide Book for the Cell Group Church* (Houston: Touch Publication Inc., 1990), 95.

[66] Neighbour, *Where Do We Go from Here?*, 94.

為了讓靈命較年輕的信徒不致走太多冤枉路，或在生命轉變的歷程中跌倒，教會的肢體生活有需要提倡屬靈的督導，使靈命較長的肢體能成為靈命較年輕的守望者，以致在無形中能形成一種親密的肢體關係。

2. 富動力的「動力相聯關係」

三位一體的生命既然是互相滲透、互相傾注，甚至豐盛得向外溢出，那麼教會的肢體生活亦應是富有動力的。但要建立富有動力的肢體相交關係，我們必須達到以下三個目標。

a. 建立愛的關係

神是愛——不單在三一神的生命內產生強大的生命力，並由於祂的愛在三位一體之內循環及充溢，以致上帝產生創造與救贖等行動。同樣，今日的教會若要建立富動力的肢體相交生活，那麼教會必須充滿愛的元素。保羅在哥林多前書十二章及十四章中，談的本來是基督徒恩賜的運用；不過，他在哥林多前書十三章闡述基督徒運用恩賜時，卻加插了一段最妙的道——愛的篇章。由此可見，基督徒恩賜的運用與基督徒的愛心有莫大的關係。假若基督徒在運用恩賜時，偏離了愛的動機與原則，那麼基督徒的事奉與生活，也許會出現偏差。[67]

b. 善用個人恩賜

傳統對恩賜的看法，是指「聖靈所恩賜給信徒的事奉能力」。但李保羅牧師在《恩賜事奉：「信徒皆祭司」和「屬靈恩賜」的再思》一書中指出，聖經所談的恩賜的重點，是指「事奉的機會和因之而有的事奉」。[68] 其理據主要是新約裡*Charisma* 一字，主要包括了以下三方面的意思：

---

[67] Neighbour, *Where Do We Go from Here?*, 156.

[68] 李保羅：《恩賜事奉：「信徒皆祭司」和「屬靈恩賜」的再思》（香港：福音文字部，1999），頁 62。

第一，恩賜是指神給我們的救恩（羅五15、16，六23）；

第二，恩賜是指神給信徒生活上的恩福（羅一11；林前一7）；

第三，恩賜是指事奉上的「恩賜」（林前十二4、9、28；提前四14）；

另一方面，當新約聖經談到恩典 (*Charis*) 時，亦有三方面的意思：

第一，恩典是指神給我們的救恩（羅三24，五15）；

第二，恩典是指神給信徒生活上的恩福（羅一7；林前一3）；

第三，恩典是指事奉上的恩典(羅十二3；弗三2、8)。[69]

從以上的分析可見，若從事奉的角度來看，恩賜並不是指「事奉的能力」，而是指「事奉的機會和因之而有的事奉」。在舊約時代，並不是每一個人都有機會來到會幕或聖殿前事奉的。但到了新約，雖然事奉的職分各有不同，但每一個人都有機會參與事奉。而當每個人都能存著感恩的心，欣賞及參與每個事奉時，那就不必費神分析各人的恩賜與才幹的異同，也不必比較各人事奉能力的高低。我們只須好好地盡所能去事奉便是了，因神要求我們的，乃是忠心。[70] 如此，我們不單可以在教會裡保存每一個人的獨特性，還能有效配合每一個人獨特的地方，建立合一的、富有動力的、能彼此服事的教會。

c. 朝向清晰的屬靈目標

教會的建立，並不是要達至一個社交的目的，而是要成就一些屬靈的目的與工作。以弗所書四章11至16節提到，神在教會設立不同的事奉機會與職責，為要使「全身都靠祂聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用彼此相助，便叫身體漸漸增長」。從這段

---

[69] 李保羅：《恩賜事奉》，頁61～62。

[70] 李保羅：《恩賜事奉》，頁111～113。

聖經中，我們可以看見在教會裡，每一個信徒的個別性與獨立性都十分清楚。聖經在這裡分別用到百節 (every joint) 與各體(each part)。這些個別性與獨立性是要達到一個屬靈目的，就是要叫全身得以聯絡得合式，不單能發揮各體的功用，更能保持合一，彼此相助，最後叫這身體能不斷增長。因此，教會在建立肢體生活的時候，必須留心以下兩方面的發展：第一，「微觀的」(micro)——個別信徒或小組細胞在質方面的增長；第二，「宏觀的」(macro) ——教會整體信徒在量方面的增長。[71] 若教會能在這兩方面努力，很自然就可以成為一個有清晰屬靈目標及富有動力的屬靈群體。

三、後現代文化影響下教牧關懷面對的挑戰——牧靈事工的整合

創世記第三章記載了人類跌倒的故事，它述說了人類如何從純潔中墮落，被逐出伊甸園。如田立克 (Paul Tillich) 所說，人是落在疏離的境況中：「人的整個存在都是在疏離的景況中；人和他的存在根源疏離；和其他人隔離；甚至和他自己也隔離了。」[72] 隨著時代的演化、科技的進步、資訊的發達、人的自我價值觀的膨脹，今天人所處的疏離境況更加嚴重。但聖經對於教會對信徒的牧養要求，卻沒有因此而降低，其要求仍維持在初期教會時上帝對信徒所要求的水平——完全。

(一) 牧靈工作的目標

甲、聖經對牧靈工作的要求——使生命變得完全

保羅在歌羅西書一章28節指出，教會在世上的工作，就是「把各人在基督裡完完全全的引到神的面前」；而這種「完全」都是以天

---

[71] Neighbour, *Where Do We Go from Here?*, 223.

[72] 候活．祈連堡 (Howard Clinebell) 著，伍步鑾譯：《牧養與輔導》(香港：基督教文藝出版，1988)，頁46。

父的完全作為目標的：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（太五 48）

與完全 (Τελειος) 一字的字根有關的字，在新約中出現了 117 次，其中除大部分是指與末世的完成有關之外，亦有指人的生命「完全」(complete) 與「整全」(wholeness) 的成長與成熟。就以保羅書信為例，最少就有五節談及人的成熟的經文（林前二 6，十四 20；腓三 15；弗四 13；歌一 28）及兩節談及人遵行神旨意的經文（羅十二 2；歌四 12）。[73]

候活．祈連堡 (Howard Clinebell) 就在《牧養與輔導》一書中指出，一個完全的生命最少包括以下六方面：

(1) 思想靈活；

(2) 身體重新充滿活力；

(3) 與人的關係密切與充實；

(4) 人與自然及生物界有更深刻的關係；

(5) 人與對其他有重要影響的機構和社會發展關係，並.
長；

(6) 人和上帝的關係有生命活力。[74]

乙、二元人論的全人成長

根據基督教聖經學者的研究，聖經強調的不是一元、三元，甚至是希臘式的二元人觀，而是強調整合的二元人觀，[75] 這是教會歷史中的主流思想。其中論到的人，是由兩種實質組成：一是物質的

---

[73] Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament*, vol. 2, (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 62.

[74] 候活．祈連堡：《牧養與輔導》，頁 20～21。

[75] 袁海生：〈屬靈導引與教牧輔導的整合——迎向廿一世紀的華人教會牧靈模式〉（未刊文章，1998），頁 10～13。

部分；一是非物質的部分。聖經有時稱非物質的部分為靈，有時稱為魂。雖然當人與屬靈的事物產生關係時，聖經稱非物質的部分為靈；當人與世界事物產生關係時，聖經則稱為魂，但這分別卻不是絕對的。因很多時候，聖經在靈與魂的應用上是互通的。[76] 就以馬利亞的尊主頌為例，她說：「我心尊主為大；我靈以神我的救主為樂。」(路一 46 ～ 47) 當中的心（魂）與靈，基本上是指同一種東西。事實上，在新、舊約聖經中，以部分來指「整體」，是常用的手法。[77] 例如在無知的財主的比喻中，財主說：「我要對我的靈魂說。」他的意思是要對整個自己說。由此可見，聖經強調的是整合的二元人觀。雖然人的身體與靈魂在今生可以識別，但卻是不能分開的單元，在功能上是息息相關的。因此，當我們要培育一個人的時候，是要培育一個完全的人有完全的成長；否則，不健全的人觀只會帶來不健全的成長。因此，當路加作為醫生，記載主耶穌道成肉身，在世上初期的日子時，指出主耶穌作為一個人，他的完全的成長主要包括四方面：「耶穌的智慧和身量，並神和人喜愛祂的心，都一齊增長。」(路二52) 由此可見，一個人的生命是整合的。當我們從事牧靈與教牧關懷的工作時，必須盡可能用各樣的方法達成全人關懷，以全人成長為目標。事實上，這亦是神將各樣不同的恩賜賜給教會的主要原因。（弗四 11 ～ 13）因此，在以弗所書四章 13 節的「得以長大成人 (full grown)，滿有基督的身量」中的「成人」，原文就是「完全」(Τελειον) 的意思。

---

[76] 張慕皚：〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉，見萬爾斯著，許志超、陳秉華譯：《人性的探索——基督教信仰與心理研究》（香港：宣道出版社，1994），頁 269。

[77] 張慕皚：〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉，頁 272。

(二) 牧靈模式的演變

甲、屬靈導引

1. 何謂屬靈導引

我們要了解屬靈導引，便先要了解甚麼是「屬靈生命的建構」(spiritual formation)。或許，不同的人對這術語有不同的看法：阿維拉的杜麗莎 (Teresa of Avila, 1515-1582) 談到這術語時說，屬靈生命的建構是指「對上主留心」與「讓我主的家保持秩序」；羅約拉的伊格那丟 (Ignatius Loyola, 1491-1556) 則認為，「若屬靈生命的建構要完成屬靈生命操練的目標，就要幫助信徒在行動上懺悔與沈思。」[78] 直至 1977 至 1978 年，Central Baptist Theological Seminary 的屬靈生命建構委員會，才為屬靈生命建構的意義提供較完備的聲明：

> 基督徒的屬靈生命建構是全人生命的成長。這成長是朝向對神、對自己、對社區其他的人，以及對神整個創造的世界，都在愛的關係中成熟，目的就是讓人在他成聖的旅途上查用神的恩賜。而那過程是人的靈在人存在的每一個範圍（包括知識、感情、身體）向聖靈開放，藉著耶穌基督的愛與恩典，將整個生命結合起來。屬靈生命的建構，是在所有關係上成長而達至完全。[79]

雖然不同的人對屬靈生命建構的意義有不同的看法，但以下一個簡單的定義，卻能簡潔地表達屬靈生命建構的意義：「屬靈生命的建構，是全人邁向完全 (wholeness) 的旅程。」[80]

從這句說話中，我們可以看見屬靈生命的建構是一個旅程 (journey)。一個有動力的過程，是持續不斷朝向一個渴望的屬靈目標，並且經常在個人與關係的成就上顯出證據。這旅程是全人的旅

---

[78] Frank Bateman Stranger, *Spiritual Formation in the Local Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 15.

[79] Stranger, *Spiritual Formation in the Local Church*, 15.

[80] Stranger, *Spiritual Formation in the Local Church*, 16.

程，所謂「全人」，是包括一個人性關係的所有層面。就如馬可福音十二章30至31節中所說：「你要盡心 (affectional)、盡性 (spiritual)、盡意 (rational)、盡力 (physical) 愛主你的神，其次就是說要愛人如己 (relational)」。

全人是朝向完全的，完全的意思是指：

(1)在一個人的生命中的每一部分都純全、健康；

(2)在這一致的人格中，健康的每一部分都有和諧的功能；

(3)在這生命中的每一部分，都能完成神交託的神聖的目的。

屬靈導引就是指一個人幫助別人，讓他能直接與三一神發生關係，獲得屬靈生命的建構。[81]

或許一個人可以更了解另一個人，以致能幫助這人明白他自己不適 (malaise) 的原因；或許一個人能充滿同情心地去聆聽另一個人在痛苦中的聲音，並且給予他一些鼓勵；或許一個人能幫助另一個人明白上帝不是一個苛刻的監工，而是一個慈愛的父親；或許一個人可以為另一個人提供更多知識與技巧。雖然這些自我了解、耐心聆聽、富啟發性的神學澄清，以及屬靈生命的裝備都很有用，甚至稱得上是教牧關懷，但都不能稱為屬靈導引。因為屬靈導引關心的是，幫助人直接與神建立關係，其焦點並非在於意見，乃在於經驗，特別是宗教和神方面的經驗。[82] 屬靈導師關心的是，當一個人有意識地將自己放在神的面前時，將會有甚麼事情發生。換言之，屬靈導引關心的，並不是外來行動的幫助，而是人內在的生命——「心」，並由此引發的屬靈生命的建構。

---

[81] William A. Barry and William J. Connolly, *The Practice of Spiritual Direction* (San Francisco: Harper & Row, 1982), 5.

[82] Barry and Connolly, *The Practice of Spiritual Direction*, 8.

2. 屬靈導引的興起

其實我們在舊約，已經可以看到有關屬靈導引這種建立生命模式的影子，例如以利亞與以利沙。到了新約，我們更清晰可見這種幫助人直接與上帝建立關係的生命塑造模式，甚至還可以上溯至主耶穌與門徒的關係——主耶穌昔日在世，用了三年多的時間，幫助信徒與上帝直接建立關係。這種建立生命關係的模式，就成了早期教會教父建立生命的傳統。這種傳統在初期教會差不多維持了七百年。[83]

簡單來說，這時期的生命建立模式是以救恩為基礎，以耶穌基督為中心的：「基督就是我們的範圍、典範與屬靈生命的目標。」[84] 對於這樣的思想，米蘭的主教安波羅修 (Ambrose of Milan，約340-397) 曾用很優美的說話加以闡釋：

> 基督是我們美德的開始。祂是貞潔的開始，祂教導處女不要仰賴男人的擁抱，要將她們的思想與身體的貞潔，奉獻給聖潔多於她們的丈夫。基督是貧窮的開始，祂雖然富足卻變成貧窮。基督是忍耐的開始……基督是謙卑的開始……每一樣美德都是由祂開始。[85]

這樣的思想，是以基督作為人屬靈生命的追求與塑造的典範，以祂的生命吸引我們學習，以基督的生命作為我們的目標、成為我們的焦點，並且成為我們屬靈生命的無限可能性，因為祂拯救了人類，並且建立了教會。結果，早期教會就建立了四種以效法基督為理想屬靈操練與屬靈導引的傳統：殉道派 (Martyrdom)、修道主義 (Monasticism)、貞潔派 (Virginity)、赤貧派 (Poverty)。[86]

---

[83] Boniface Ramsey, *The Spirituality of Early Church: Patristic Sources, from Robin Maas and Gabriel O'Donnell O. P., Spiritual Traditions for the Comtemporary Church* (Nashville: Abingdon Press, 1990), 25.

[84] Ramsey, *The Spirituality of Early Church*, 28.

[85] Ramsey, *The Spirituality of Early Church*, 33-39.

[86] Ramsey, *The Spirituality of Early Church*, 28.

乙、教牧關懷與輔導

1. 何謂教牧關懷與輔導

每一個人，特別是每一個基督徒都有自己的天職 (vocation)。這天職來自上帝的呼召，為要呼召一個人或一個群體，與神進入特別的關係。[87] 由此可見，基督徒的天職不單指一種宗教行為，也是指我們在所處位置的委身，包括我們的職業、家庭、教會及社會。教牧關懷是指在這信心的群體中、在牧者的帶領下、在神國降臨的壓力與能力下，能藉各樣的方法，有計劃地喚起警覺 (awakening)、進行模塑 (shaping)、加以矯正 (rectifying)、實踐醫治 (healing)，以致信徒個人或信徒群體，能在他們的天職上繼續成長。[88] 至於教牧輔導則主要集中在加以矯正及實踐醫治方面，用許多不同的治療法幫助人們克服困難，應付危機，從而得到成長，並且體驗到即使受到挫折，也可以得到醫治。因此，從生命建立的工作上來看，教牧關懷是廣義的，教牧輔導則是教牧關懷的一環。

簡單來說，由於上帝是宇宙世界的創造者、管理者及救贖者，因此我們的天職是與上帝同工，在上帝的創造工作上、管理工作上及救贖工作上，繼續與上帝保持伙伴的關係。[89] 在創造的工作上與上帝同工，是指我們能參與生產 (procreative) 及培育 (nurturing) 的過程，包括在生物學上成為人的父母，藉關懷建立兒童及青少年的信任，藉宗教與世俗的教育建立一種有愛心、有公義，並且互賴的公民生活；在生態學上關心地球、四周的環境及大自然等；在精神上關心我們的文化等。在管理上與神同工，是指我們嘗試明白與尋找一標準的公眾語言，幫助我們個人或整個社會的建制生活，都能在上帝管理的公義結構上建立關係，並且在我們這信心的群體中，建立有紀律的生活。最後，在釋放與救贖上與神同工，就是指跟隨

---

[87] James W. Fowler, *Faith Development and Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 27.

[88] Fowler, *Faith Development and Pastoral Care*, 21.

[89] Fowler, *Faith Development and Pastoral Care*, 46-51.

基督十字架的腳蹤，以上帝的愛去愛所有的人，與基督並在祂的受苦中聯合尋找那些「小子」——受壓制的、有病的、貧窮的、受困的人，以及孤兒、寡婦和失喪的人。

教牧關懷輔導的工作，就是引導這些人，使他們可以警醒，在左右為難的狀況下，發現自己靈性的根和價值的本源。這樣的工作基本上有兩個層面：第一，幫助他們能應付目前的困難或危機；第二，鼓勵他們察看那些問題後面的價值和靈性的問題。[90]

2. 教牧輔導的興起與屬靈導引的淡出

到了宗教改革時期，屬靈導引的傳統與信徒生命模塑的方式產生了很大變化。

首先，為了反抗羅馬教會提倡的「惟有教皇才有解釋聖經的權力」。[91] 馬丁路德首先提出「唯獨聖經」(*Sola Scriptura*) 的口號。他指出聖經才是最高的權威，其權威應凌駕於教皇之上。雖然改革家如加爾文 (John Calvin)、巴斯德 (R. Baxter) 等人仍十分關心信仰的心靈牧養工作，但由於提倡講道的職事，以及重視藉真理的分解為信徒帶來堅固的基礎，以致無意中為牧靈工作的過分理性化埋下了伏線。[92]

其次，為了抗衡教皇的特權，馬丁路德亦提倡了人人皆祭司的觀念。這雖然能大大提升一般信徒在教會的身分與地位，但在教會傳統中，就漸漸淡化了牧師作為屬靈導師的角色，以致影響了初期教會屬靈導引與操練的傳統。

---

[90] Thomas C. Oden, *Classical Pastoral Care*, vol. 1, *Becoming a Minister* (Grand Rapids: Baker Books, 1987), 9.

[91] 黎斐甫 (H.C. Lefever) 著，徐慶譽譯：《改教運動史》(香港：基督教文藝出版社，1977)，頁100。馬丁路德認為羅馬教會建築了耶利哥的三道城牆，即 (1) 宣稱教會在世俗政權之上；(2) 唯獨教皇才有解釋聖經的權力；(3) 唯獨教皇有權召集教會總議會，是違反真理的。

[92] 李耀全：〈心靈輔導：心理輔導與屬靈引導的整合 (二) ——新牧靈模式初探〉，《教牧期刊》第 2 期 (1996 年 10 月)，頁 117。

其後，宗教改革的熱潮擴展至英國。十八世紀，由於約翰衛斯理與英國的國教出現分歧，但他又不想與教會分離，於是就成立了「宗教會社」，以小組的方式從事牧養工作，鼓勵信徒在小組中多禱告、多讀經與分享、多領受聖餐來培育靈性生活，[93] 並藉著牧師與教會小組實行的關顧工作，開始了今日教會所要仿效的教牧輔導模式，強調教會才是真正的醫治群體。

同時，十七、十八世紀是一個極注重理性的時代，是人類思想轉變的重要時刻。在理性主義的影響下，英國產生了自然神論，法國則有啟蒙運動。當這些思想侵入德國後，德國迅速展開開明時期，後來更影響了法國、英國及美國。結果，一種新的世界觀與人生觀由此誕生。[94] 由於人文主義的興起，人將衡量萬物的尺度由神移向人。自然神論的興起更否定了三位一體、道成肉身、聖經權威、救贖與神蹟等。[95] 浪漫主義的興起，也令士萊馬赫等人將宗教推至視為人的感情對「絕對」的反應。[96] 這一切以人為中心的世界觀，正好為以人為本的教牧輔導奠下了基礎，為二十世紀以人為本的心理治療鋪路。

丙、心理治療

1. 何謂心理治療

「心理治療」(psychotherapy) 在聖經有很深的根源，在新約的希臘文中，「心理」(psyche) 一字雖然有時譯作靈魂 (soul)，但它的真正意義是指「一個活著，真實而又統一的人」，而非指靈性與心理、生理分開的人。「治療」一字原出於希臘文的 *therapeuo*。在新約時代，這個字往往用來表示「為人服務及醫治他」，正如耶穌在馬太福

---

[93] 韓爾克：《基督教會史》，頁 791。

[94] 袁海生：〈新派神學的緣起〉(未刊文章，1982)，頁 6。

[95] Harrison, *Baker's Dictionary of Theology*, 162.

[96] 袁海生：〈新派神學的緣起〉，頁 9。

音十章8節，及路加福音十章9節中差遣門徒「醫治人」一樣。[97] 因此，牧養心理治療其實是指一種長期幫助人的方法，目的是要使受輔導者的個性有基本的改變。做法是透過掀起及處理受導者隱蔽的感覺、內心的心理矛盾和受壓制的早年生活記憶，從而幫助他們把基本的行為方式變得更有建設性和創作性。牧養心理治療的獨特之處是，它認為一個人的靈性生命、價值觀、人生的意義，以及至終忠貞不變的本質，均對人生的深刻轉變十分重要，這也是所有心理治療的目標。牧養心理治療是一個醫治過程，盼望藉此能幫助人移去障礙，達到以靈性為中心的完全成長。[98]

2. 心理治療的興起

在過去的一個世紀，心理治療、輔導能急速冒起，主要可歸之於以下四個思想的融會貫通：(1) 臨床牧養教育運動(簡稱 C. P. E.)的興起；(2) 從社會學與行為學中，獲得對人性新的了解；(3) 現代的心理治療正在開花結果；[99] (4) 第二次世界大戰後，美國掀起了對心理學和心理治療的興趣浪潮。[100]

現代牧養心理治療的興起，可說是二十世紀二十年代中期由其伯 (Richard Cabot) 發起的復興運動的成果。除了其伯外，還有貝辛 (Anton Boisen)、喬利士 (Philip Guiles)、迪克斯 (Russell Dicks) 等，他們共同開始了臨床牧養教育運動。由於他們自己亦患病——貝辛患了嚴重的精神病、迪克患了骨痨，因此，當這兩位牧師病痛後，便開始在病房內開設訓練課程，結合他們在心理分析與屬靈的經驗，作為神學的反省與輔導的途徑，去教導神學生與牧者如何牧養在緊急情況下的人。結果，這種和「病人」的面談，漸漸發展成精神心理治療的面談，並使治療者以找到心理病的論據為目的。[101]

---

[97] 候活．祈連堡：《牧養與輔導》，頁 353。

[98] 候活．祈連堡：《牧養與輔導》，頁 352。

[99] 有關現代心理治療的理論，可參考林孟平：《輔導與心理治療》(香港：商務印書館，1986)，頁69～82；或 Calvin S. Hall, *Theories of Personality* (New York: John Wiley & Sons Inc., 1970)

[100] 候活．祈連堡：《牧養與輔導》，頁 30。

[101] 候活．祈連堡：《牧養與輔導》，頁 31。

(三) 二十一世紀牧靈工作應有的發展

甲、心理治療、教牧輔導與屬靈導引的異同

從希伯來與基督教的歷史中，神學與治療、祭司與醫生的關係非常密切。就以利未記為例，其中記載的命令，便把有關祭司的與醫藥的都包含在它的法律架構中，救恩與醫治其實是合一的。[102] 在使徒時代，使徒被差派出去時，他們所做的工作，也是傳揚神的國與醫治。因此，在基督教的歷史中，教牧關懷、牧靈工作與醫治，根本就是緊密地聯在一起的。然而，自1990年末，教牧關懷中有關「醫治」的工作，卻透過「臨床」(clinical) 一字的引入，與教牧 (pastoral) 的關係緊緊地連在一起。於是，「牧關神學」漸漸強調以靈魂的醫治與教牧輔導為主題，並把心理學與心理治療帶入基督教的事奉中，以致愈來愈多神職人員接受輔導的訓練，學習治療技巧的人數也愈來愈多。但是，英國聖公會神學院 (Anglical Theological College) 的前任院長，在1975年發出這樣的呼聲：「現在輔導在英國聖公會神學院中，給人看得比聆聽的悔改更重要，但值得存疑的是，這所得的是否全是好處？」[103] 無可否認，教牧輔導與教牧臨床訓練愈來愈受人重視確值得令人欣慰，然而它們卻帶來了對悔改與屬靈導引的忽略，這是令人遺憾的，因它們尸心之間確存有差異。

1. 心理治療、教牧輔導與屬靈導引的相異之處

雖然心理治療、教牧輔導與屬靈導引之間有重疊的地方，但亦有不少明顯相異之處。[104] 現簡列如下：

---

[102] Kenneth Leech, *Soul Friend: The Practice of Christian Spirituality* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 90-91.

[103] Leech, *Soul Friend*, 90.

[104] 李耀全：〈心靈輔導：心理輔導與屬靈引導的整合（二）——新牧靈模式初探〉，頁 125～126；及 Leech, *Soul Friend*, 90-105。

	心理治療	教牧輔導	屬靈導引
對象	要求醫治的病人（有病態）	要求幫助的當事人（有病態）	尋求神的人／心靈（不一定有病態，而是神聖的情況）
目標	化解心理障礙、重新適應社會（醫學的模式），以獲得內心世界的平靜為滿足	醫治、鼓勵、復和與引導（較整全的模式），惟重點仍是偏重解決個人問題	在主裡存活 (being) 與成長 (becoming)
方法	在病人身上實施的治療法	以幫助的行動導致當事人得益	讓導師與尋道者建立的關係，成為神施恩與實踐神旨意的渠道 主要方法：降服與放棄任何阻塞神的道的東西
協助者的態度	治療師負責病人的康復——「願『我』的旨意實行」	當事人或他與輔導者的關係——「願『我們』的旨意實行」	只有神負責任何的醫治或成長——「願『祢』（神）的旨意實行」
涉及的時間	長時間治療，甚至要用多年的時間	較局限於特別的危機處理，而多於長期輔助	不是重視個別的危機，而是重視長期彼此關係的建立
關心的範圍	不太關心直接的危機；較少關注病人的生活處境與家庭背境；比較注重病人的內心世界	較多關心直接的危機與病人的生活處境、家庭背景，特別在這些處境下所受的情緒壓力；強調的是問題與問題的解決方法	關心教會作為團契 (κοινωνια) 的神聖事奉的不斷更新，其中包括健康與有病的人
處理問題的地方	以「診所」或「辦公室」為基地，而非建基於教會或群體，因此缺乏其他家庭成員的參與	由於是短期與處境性，較傾向以「診所」或辦公室為基地	儀式的架構中；在耶穌基督的身體的日常生活之內

2. 心理治療、教牧輔導與屬靈導引的相同之處

假若我們以為心理治療、教牧輔導與屬靈導引是完全分開的，那便錯了。事實上，要了解它們的相同之處，與了解它們的相異之處同樣重要。

屬靈導引、心理治療、教牧輔導同樣需要關注心靈 (psyche)，它們都需要進入心理困擾 (psychological disturbance) 與心理健康 (psychological health)的範圍，都要關心壓力的成因、內心的掙扎與動亂、精神上的痛苦等。[105] 因此，教牧需要醫治靈魂 (souls)，被迫進入了心靈 (psyche) 的範圍之內，亦導致近年愈來愈多教牧嘗試學習應用心理治療與輔導的知識與方法。

事實上，教牧不能完全忽略無意識的事，屬靈導引亦不能與尋求心理的健康完全分開。以下三個例子，就清楚說明屬靈的發展與心理的發展有彼此內在的關係 (inter-relationship)。

第一，情緒的成熟必須有自我的發現，若沒有自我的醒覺就沒有成熟。

第二，身體的健康對心理的健康非常重要，故此我們常要保持身體與心靈健康。

第三，也許不少人曾注意無意識的發展，這是重新醒覺神的途徑。事實上，基督教關心的是人的本身——人的好、惡。因此，我們不能將人分為靈性的與心理的，也不能把人分為身體與靈魂。因為那呼吸的、經驗的、懼怕的、敬拜神的，都是一個整全的人。[106]

乙、新千禧年時代牧靈工作的整合

從以上的分析可見，心理治療、教牧輔導與屬靈導引所用的方法，以及注重的範圍雖然不同，但彼此之間卻沒有衝突；相反，從

---

[105] Leech, *Soul Friend*, 105.

[106] Leech, *Soul Friend*, 106.

它們的相同點中，可看見它們具有共同的目標，就是要建立一個完整的人。因此，近年愈來愈多教牧神學家及基督教的輔導員，例如利奧 (David Lyall)、碧格 (Francis Bridger)、艾金遜 (David Atkinson)、鶴丁 (Roger Hurding) 及高力夫 (Paul Goodliff) 等，均認為我們需要在這後現代的時代，重新思想教牧關懷與輔導工作。我們需要在這後現代的時代，投入有異於從前的嶄新關懷事工[107] 的原因，主要有以下四個：(1) 回應後現代主義在反基督教文化中的反基本主義 (Antifoundationalism)、多元主義文化 (Pluralism) 及解構主義 (Deconstructionism) 的挑戰；[108] (2) 在後現代文化中尋找共同的基礎 (common ground) 或「對口位」；[109] (3) 讓教牧輔導、心理治療與屬靈導引能互相支援、互相補足；(4) 與現代及後現代的人保持相關性，以致能服事這一代的人。為了重整我們的牧靈與輔導工作，以下六方面的嘗試均值得我們思考。

(1) 教會與神學院須對心理治療與輔導技巧等課程，持有開放的態度，不應有太強烈的聖俗之分。據聞有某神學院的教務長認為，神學院只須辦好聖經科與教牧科就可以，無須將太多的資源放在輔導學與心理治療的技巧上。即使時至二十一世紀，亦有教牧仍然視輔導與心理學等為世俗的科學。其實，聖俗的分別主要在於那些東西能否奉獻而歸耶和華為聖，被神使用。假若今後教會與神學院能將輔導與心理學融入牧靈的訓練上，那麼必定能為教會帶來更完善的牧靈工作。

(2) 教牧或神學家應在心理治療與輔導工作上，多作神學反省，加強這些方面的聖經基礎，以致心理治療與輔導工作不單能滿足受導者個人的需要，更能引導人到神的面前，使人能達到神盼望人達到的道德與公義的標準。就以一個備受後現代思想家福柯 (Michel

---

[107] Simon Y. Lee, "Postmodernism and Narrative Theology: A Christian Response"，見建道神學院：《建道神學院百周年紀念論文集》(香港：建道神學院，1999)，頁 275。

[108] Lee, "Postmodernism and Narrative Theology: A Christian Response," 278-79.

[109] Lee, "Postmodernism and Narrative Theology: A Christian Response," 289.

Foucault) 影響的輔導方法——「敘述式治療法」為例，[110] 今日的神學家仍然可以透過神學的反省與強化聖經基礎，而把這治療法重新固定在「元敘述」中 (anchoring in metanarrative)，這就是我們所說的「聖經的救贖歷史」。[111]

(3) 心理治療與輔導除了要有「臨床」的治療外，還需要結合群體生活，以致能在群體中延展心理治療與輔導的影響力，並且發揮更大的效用。因為我們相信神與他／她在個人的經驗中相遇，也相信這樣的經驗，會在他／她接觸的群體裡的聖禮與事奉中發生。因此，心理治療與輔導最好能配合群體或小組的支持與幫助來進行。

(4) 定時舉辦大型研討會，讓從事不同專業，但都盼望能在牧靈工作上作貢獻的，願意建立全人的生命的人，包括教牧同工、基督徒輔導員、基督徒心理治療師、基督徒精神科醫生，甚至基督徒社會工作者，和屬靈導引的導師等，都能聚集一起，一同學習、交流、吸收最新的知識與技巧，以期達到交流心得，彼此鼓勵的目的，讓得到的知識能更有效地運用於建立信徒整全的生命。

(5) 雖然在知識與技巧上，心理治療、輔導工作與屬靈導引都有很多地方可以互相支持與補足，但它們畢竟有不同的工作範圍。為了讓它們在分工之餘，又能發揮互相支援的果效，我們有需要透過現代的一些知識與技巧，例如互聯網、電子郵件等，建立龐大的資訊與通訊系統，讓在群體生活中出現問題的信徒，能得到轉介或特別的幫助。另一方面，亦可以讓那些在臨床中得到特別幫助的信徒，繼續在群體與聖禮的事奉中得到跟進。

---

[110] 簡單來說，敘述式治療法 (Narrative Therapy) 是透過輔導者的幫助與治療，使受導者將潛藏於他心底的問題外在化 (externalizing of problems)。就在這外在化的過程中，人可以將一些壓制了的問題與經驗變得具體化、客觀化 (objectify) 與人格化 (personify)。既然在敘述的過程中，問題得以變成「分離的實體」(separate entity)，那麼就能為解決問題與重建關係提供更多可能性了。Lee, "Postmodernism and Narrative Theology: A Christian Response," 284.

[111] Lee, "Postmodernism and Narrative Theology: A Christian Response," 295.

(6) 為了讓各種參與建立整全生命工作的人，在某些守則上有較一致的做事方法，例如資料記錄、轉介、保密等，我們有需要制訂一些大家都認同，並且願意共同遵守，但與一般輔導操守略有不同的牧靈原則。這樣做的目的，是要重拾屬靈導引的傳統，有效地運用輔導與心理治療的技巧，強化教會的牧靈與輔導工作，把教會重建為醫治與健康成長的群體。

四、建基於「啟示之道」——聖經之上的培育事工

上文分析過，後現代主義為我們帶來了反權威的多元價值觀文化，過分強調自我的價值觀，以及否定客觀真理的存在。在這樣的影響下，教會的唯一出路，是要重拾與強化以「啟示之道」——聖經為基礎的培育事工。高遜 (Colson) 與萊頓 (Rigdon) 談到為甚麼我們要以聖經作為培育事工的基礎時，有很好的宣告：「(1) 聖經是神自我啟示的記錄；(2) 聖經儲藏了神給世界救贖的信息；(3) 聖經是神默示的；(4) 聖經是在神的主權保守下被保存的；(5)聖經是神給祂教會的禮物；(6) 聖經是信徒生命、作息的唯一權威引導；(7) 聖經是我們領人歸主不可或缺的書籍。」[112] 從高遜與萊頓的說話中，可見今日教會惟有重新高舉聖經，我們才能將這世代的人帶回神面前，並且能有效地訓練門徒為主作見證。

談到培育或教育 (education)，拉丁文中的 *educare* 與 *educere* 這兩個字，就將其中的意思表達得非常清楚。（事實上，英文 education 一字，也是由這兩個拉丁文字衍生出來的。）首先，*educare*原來有培育、感動、感化 (to impress) 的意思。因此，培育其中一個層面的意義是，培育者以聖經的內容，加上把自己經歷到的真理及生命中的改變說出來，現身說法地去感動、感化及影響聽者，使真理能透過客觀、理性的表達及主觀的人生經歷，深印在學生心中。其次，培育另一層的意義就是 *educere*，指的是培育者不

---

[112] Charles A. Tidwell, *Educational Ministry of a Church* (Nashiville, Tenn.: Broadman Press, 1982), 122.

單滿足於知識的傳授，更身體力行地去實踐，活出被培育者所感受到的感化、感動與教導。[113] 一般來說，教會的培育事工主要分兩方面：第一，透過系統的教導，將聖經的知識傳授給信徒，並身體力行地演繹所教導的真理；第二，透過主日敬拜的講道，與信徒分享神的話語，並在日常生活中作榜樣和示範。現就以上兩方面的培育工作概述如下。

(一) 從認知學習與三一神論的啟迪中建立系統的培育事工

甲、簡介認知心理學

認知學習 (Cognitive Learning) 主要受到認知心理學 (Cognitive Psychology) 的影響。

認知心理學於二十世紀五十年代在美國萌芽，於七十年代成形。萌發的主要原因是受外在社會、政治、經濟的發展，與心理學內部的矛盾產生的運動所影響。

五十年代，新興科技的出現，啟發了心理學家的新思路。心理學家開始大量引用信息論，以及計算機科學知識來研究心理學。他們將人和計算機作類比，並通過計算機的模擬面對理論的驗證——以計算機信息加工的觀點研究人的心理活動，把人腦看作一種如同計算機的信息加工系統。心理學家認為，計算機的電子元件和人腦的神經結構不同，兩者的功能也只是粗略類似，然而它們對信息加工的原則基本上是一致的。計算機能探測、儲存和加工處理信息，並且能按指令檢索及提取信息；同樣，人的大腦也能接受、儲存和加工處理信息，並且能根據需要，隨時檢索及提取腦中的信息。[114]

---

[113] 蘇穎智：〈推行普及神學訓練裝備福音生力軍〉，《今日華人教會》第112期（1988年2-3月號），頁18。

[114] 黃沤沤主編：《現代西方心理學十大學派》（合肥：安徽人民出版社，1990），頁226。

另一方面，認知心理學的崛起，主要是對當時已經領導美國心理學研究五十年的傳統「行為心理學」那種機械的、簡單化的刺激的一種反動，同時亦是反對弗洛伊德強調人的本能的非理性主義。認知心理學確認人類意識的能動作用，強調人的主觀能動性、人的過去經驗後認知過程中的作用、人頭腦中已有的知識結構，對人的行為和當前的認知活動的決定作用。[115] 他們認為學習的人會在記憶中形成「認知建構」(cognitive structure)，這建構將會幫助他們保存與組織在學習環境中發生的各種不同事件，[116] 這就是現代認知心理學最主要的特點。

此外，認知心理學同樣重視心理研究中的綜合觀點，強調各種心理過程之間，例如一個人的思想 (thoughts)、知識 (knowledge)、解釋 (interpretation)、理解 (understanding)，以及有關個人的意見 (ideas) 及其身處的環境 (environment) 等的相互聯繫、[117] 相互制約。認知心理學強調，對人的認知過程進行整體的綜合分析，並不是要視人的成長及認知活動為孤立的、各種不同的認知過程，而是要將其視為不同水平、不同階段的整體活動，並作出綜合的分析。[118]

乙、認知心理學帶來的啟迪及教會培育事工應走的方向

1. 認知心理學的興起，主要是反對行為主義只重視研究外在表現行為——視人為「有機體」(organism)，[119] 及反對其學習的方式只是經過一些機械、簡單的刺激、反應的公式，忽視了人類在行為掩蓋下，最具人類心理特徵的本質——意識。就以語言的表達為例，語言學家指出，有能力的語言使用者，能夠潛在地理解和產生人

---

[115] Ernest R. Hilgard, Richard C. Atkinson, and Rita L. Atkinson, *Introductio to Psychology*, 6th ed. (New York: Oxford & I. B. H., 1975), 232-33.

[116] Hilgard, Atkinson, and Atkinson, *Introduction to Psychology*, 215.

[117] Hilgard, Atkinson, and Atkinson, *Introduction to Psychology*, 601.

[118] 黃孤孤主編：《現代西方心理學十大學派》，頁 233。

[119] Robert E. Schell and Elizabeth Hall, *Developmental Psychology Today*, 3d ed. (New York: Random House, 1979), 26.

來未碰過的無限量的語言表達方式，這些現象決非刺激—反應理論能夠解釋清楚的。因此，認知心理學提出人類主要是通過感覺、知覺、注意、記憶、思維、想像等來認識客觀事物的。[120]

或許這與認知心理學中某幾位大師，如奇利 (George Kelly)、皮亞傑 (Jean Piaget) 等，均來自基督教或猶太教背景有關。但無論如何，從他們的理論可見，人的組成絕非只有生物性 (biological)，更非「一元論」中所說的人只有一種本質，一切所謂靈魂的作用都是腦細胞運作產生出來的；相反，人是由兩種實質（即所謂二元）所構成的：一是物質的部分；一是非物質的部分——靈魂。[121] 非物質的部分就是構成那位格人 (personal human)，使人能與那三位一體的位格神 (personal God) 溝通、建立關係的重要元素。[122] 認知心理學讓我們更確信，人雖然曾驕傲地離開神，但只要願意回到神面前，人與神仍然有溝通的可能性，仍然能夠透過學習，明白神向人所作的啟示。因此，即使我們今天面對人落在極度自我中心之中，例如一些極端的後現代主義者，但當我們從事有系統的教育工作時，仍然可以期望人能透過福音與神的啟示來認識上帝。

2. 認知心理學指出，人的智力發展是分不同階段的，因此我們應該按不同的年齡階段，從事合適的栽培與牧養工作。換言之，分齡牧養的模式，或許是今日教會應多加留心的牧養方向。

就以認知心理學家皮亞傑 (Jean Piaget) 為例，他曾花多年的心血研究兒童的心理發展，結果發現一個人由嬰兒至成年，會經歷以下幾個不同階段的轉變（筆者按：雖然學術界已不斷修正皮亞傑的理論，如年齡的分界、各階段的特徵及文化差異等，但皮亞傑理論的基本假設仍然成立，並於近代處理認知成長時，視為重要的教育基礎理論。）：

---

[120] 黃泓泓主編：《現代西方心理學十大學派》，頁 222 ～ 225。

[121] 袁海生：〈屬靈導引與教牧輔導的整合〉，頁 7 ～ 13。

[122] 許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉，頁 40。

(1) 感覺機動期 (sensorimotor stage)：由出生至二歲，嬰兒開始察覺自己與物體的分別與關係；

(2) 邏輯運作前期 (preoperational stage)：由二歲至七歲，能用語言、形象描繪物體；

(3) 具體邏輯運作期 (concrete operational stage)：由七歲至十二歲，開始運用邏輯思維；

(4) 正規運作期 (formal operational stage)：十二歲以上，能思想抽象名詞及作邏輯假設。[123]

皮亞傑所得的結論，就是孩童的思想方法與成年人的思想方法是不同的。這並不是由於孩童不懂思考，而是因為他們有自己一套的思想方法。[124] 因此，皮亞傑提醒我們，在邏輯運作前期，即七歲以下的孩童，很難接受成年人的思想方法。當孩童做錯事時，未必是明知故犯；而成年人以為他們說謊時，其實孩童或許還未學懂甚麼是誠實。故此，當孩童因此而受罰，他們不僅可能不明白受罰的原因，或許更會誤會成年人是兇惡的，很容易發怒打人。

此外，皮亞傑提醒我們，十二歲以下的兒童難以接受太抽象的觀念。故此，提供給這階段孩童的宗教教育，應多從感性及經驗的層面出發。不過，當孩童發展至十二、三歲的時候，他們的智力就進入抽象的邏輯推理期。這時期的少年對信仰會有更多理性的訴求，這時教會的牧者或導師便不宜以權威懾服他們，應鼓勵他們多作思考，否則少年人會以為信仰與理性是對立的，只能任擇其一。[125]

總而言之，人的智力既然是按不同的年齡階段而發展，那麼教會的培育工作，亦應按不同的年齡階段作出配合。

---

[123] Hilgard, Atkinson, and Atkinson, *Introduction to Psychology*, 75.

[124] 吳梓明：〈「知性成長學說」對教會培育事工的啟迪〉，《今日華人教會》第166期（1993年4月號），頁7。

[125] 吳梓明：〈「知性成長學說」對教會培育事工的啟迪〉，頁8。

3. 認知心理學者指出，培育事工須按不同的人的實際情況與需要而施行。這因為人的成長與學習模式，不單與認知、理解、解釋等有關，亦與個人的經驗、生活的處境，以及周圍的人與事有關。奇利 (Georgy Kelly) 認為「建構」(construct) 是個人看待世界事件的方式，是一種認知性的假設，用以解釋或說明生活事件。但如何才能形成人的建構系統？奇利認為人就像科學家般看待並組織其世界，即對於環境形成假設，並就經驗事實加以驗證。我們觀察生活事件——經驗事實或資料，並用自己的方式加以解釋。個人對於經驗的解釋或建構，代表了我們對這些事件獨特的觀點；並將其安置成為一種模式 (pattern) ——一個個人所創造的獨特模式——這就是奇利所說的「建構系統」。[126] 由於每一個人的建構系統都不一樣，因此當我們在教會中推動培育工作時，除了要考慮分齡牧養外，還應在可能範圍內考慮不同的人、實際不同的情況與需要來作牧養的工作。從教會的角度來看，教會接觸的群體大致可分為六大類（見圖二）：

圖二：教會接觸的不同群體

[126] Duane Schultz and Sydney Ellen Schultz著，陳正文等譯：《人格理論》(台北：揚智文化事業，1997)，頁 404。

(1)未得之民：教會傳福音的對象，他們或許對福音已產生興趣，或還未有興趣；

(2)慕道者：未信主，但願意接觸教會的人；

(3)非會友：已信主，但未正式成為教會的會友；

(4)會友：剛加入教會，開始全面的信仰追求與事奉；

(5)成長信徒：在教會中已有一段日子，在各方面需要進一步的操練與裝備；

(6)信徒領袖：協助教牧一同帶領教會的信徒同工。

為了幫助不同需要的人，教會的培育事工應有下列的理想與目標（見圖三）：

(1)以基督為中心，持守救贖的盼望，由信以至於信；

(2)以神的啟示——聖經為基礎，本於聖經教導，不違真理的原則；

(3)以聖靈、禱告為推動培育事工的能力；

(4)成全聖徒，建立基督的身體：

i. 藉佈道讓人認識基督，委身基督；

ii. 藉初信栽培與水禮讓人認識教會，委身教會；

iii. 藉栽培讓人認識生命，以致追求委身成長；

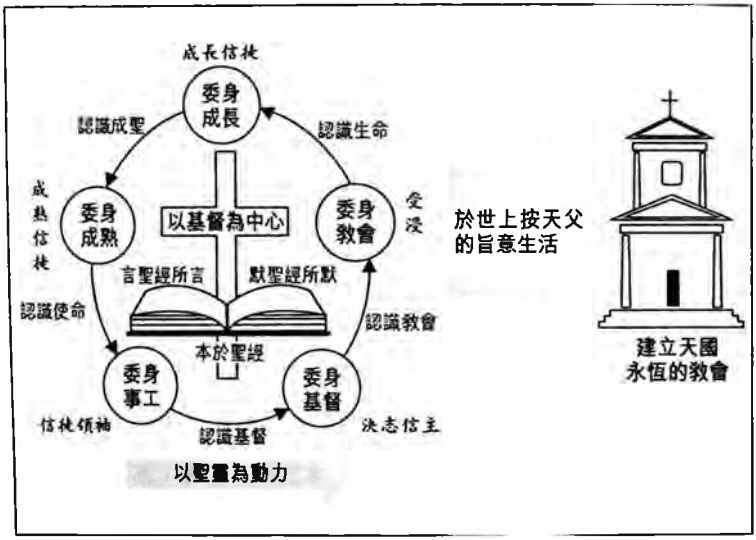
iv. 藉更深的栽培，讓人認識成聖的操練，以致委身於建立更成熟的生命；

v. 藉培訓與裝備，讓信徒認識自己的使命與責任，而委身於事奉與宣教；

(5)於世上按天父的旨意，計劃生活與事奉；

(6)建立天國永恆的教會。

圖三：教會培育事工的理想與目標



此外，一般人認為，當一個人接觸了教會，就必須有一段頗長的時間裝備與訓練他們，當中包括聖經與神學的知識，才可以讓他們事奉。但這看法忽略了一個人由他信主的一刻，已有責任多認識聖經及神的啟示、與神建立關係、學習事奉，以及向別人傳福音。因此，一個按不同的人的需要去裝備人的培育事工，應該經常及交替地以下面四個範圍，為會友、成長信徒及信徒領袖提供訓練：

(1) 聖經真理；

(2) 神學知識；

(3) 屬靈生命操練；

(4) 事奉技巧。

(二) 重建服事三一神的講壇事奉——釋經講道

甲、為何要釋經講道？

1. 從神話語的權威來看

a. 只有神啟示的道才能叫人得益

巴特 (Karl Barth) 認為神啟示出來的道，全是神主動作出的，所以啟示得以臨到我們，完全是出於神的恩惠。神的聖道，就是神親自說話，祂說話，眾人都可以聽到；神的行事，也就是祂說話，所以神賜下啟示，也完成了祂所作的一切聖工，包括一切創造或救贖之工。[127] 在《教會教義學》中，巴特將聖道分為三層：第一是宣揚出來的聖道；第二是記載於聖經的聖道；第三是啟示出來的聖道——耶穌基督。對巴特來說，啟示出來的道是最重要的。[128] 因此巴特的看法，是以耶穌基督及以救贖為中心的。[129]

雖然一篇好的信息能夠改變人的生命，但改變人生命的不是人自己的工作。即使最偉大的講員，也因他的生命曾被罪惡污染，故沒有足夠力量為別人永遠的命運負上責任。因此，我們才有啟示的道——耶穌基督、記載於聖經的聖道，以及藉聖靈宣講出來的道，可見真正能建立生命的是神的啟示，而非人自己。不過，神啟示的說話，需要經過傳講的過程，否則是靜止的，釋經講道就是要將神的說話，正確而有力量地帶到人中。

b. 講道者只是傳令的人

在提摩太後書四章 2 節，保羅勸勉提摩太「務要傳道」。傳道 (κηρυσσω) 一字直譯的意思是傳令、宣示、令公眾得知重要的信

---

127 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 63。

128 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 63。

129 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 61。

息。[130] 這字來自古代的傳令官 (herald)，而傳令官的責任，就是要將執政者頒給他的命令，忠實地傳給他人。因此，講道者其實只是傳令官，責任就是將從三一神所得的啟示傳給他人。

2. 從現今世界的潮流看釋經講道

a. 新紀元運動提倡共融

有人認為，人類自踏入二十一世紀，就脱離了「現代」(modern)，進入到「後現代」(postmodern)。[131] 在後現代中，新紀元 (New Age) 的世界觀迅速冒起。這種世界觀之所以具吸引力，其中一個原因就是不強調甚麼是客觀的真理與標準，只是不斷吸納外間社會及文化的元素，強調世界宗教和文化的大結合。因此，有人認為，今日的世界正處於「混合主義的大熔爐」中 (a syncretism of syncretisms)，[132] 充塞著來自各方人士的意見 (opinions)。故此，我們更有需要領受來自神啟示的真理 (Truth) 的客觀標準。

b. 個人主義的抬頭

後現代主義的另一個特徵，就是將人類與宇宙奧妙地聯在一起，「人本宇宙論」(Anthropic Cosmological principles) 便應運而生。人本宇宙論相信，人類絕不僅是偶然產生的異類，絕不是飛馳於無垠宇宙的一顆微粒出現微型變化的產物，而是與宇宙奧妙地聯在一起：人類的存在反映在宇宙中，而宇宙的整體演變亦反映在人類身上……[133] 結果，人不單將自己看成宇宙不可分割的部分，並且視自己為宇宙的主宰。因此，今日的人的確十分需要釋經講道，才能認真聆聽神的聲音。

---

[130] 韓威廉 (William HendrXiksen) 著，宋華忠譯：《提摩太前後書註釋》(香港：天道書樓，1988)，頁 302。

[131] 鄭建生：《後現代再著魅》，頁 6。

[132] 鄭建生：《後現代再著魅》，頁 45。

[133] 鄭建生：《後現代再著魅》，頁 63。

3. 從華人教會的需要看釋經講道

a. 華人教會深受寓意解經影響

寓意解經家如蘭姆 (Bernard Ramm) 等認為：「經文可見的字面意義底下，還有一層真正的意義。」[134] 故不少華人教會就將寓意解經奉為最有深度、最屬靈的解經法。但人若過分注重寓意解經法，便可能忽略了聖經字面的實際意義，亦更容易淪於按自己的喜好來解經，以致曲解聖經。

b. 華人教會深受時代派影響

時代派認為神的永恆計劃可分為六個或七個時代：無罪期 (innocency ——亞當墮落前)、良心期 (conscience ——由亞當至挪亞)、應許期 (promise ——亞伯拉罕至摩西)、律法期 (mosaic law ——由摩西至基督)、恩典期(grace ——由五旬節至主再來)、千禧年期 (millennium ——主再來之後)，[135] 其中又可主要分為過去、現在與未來三個時期。時代論相信，以色列的「全家」得救，將來未必會按字面的意思成就；以色列地上的國度，將來必成千禧年的國度。[136] 有些時代論者認為，「教會期」是歷史的括號，只因為以色列人拒絕了耶穌基督，福音流至外邦人才會發生。故此，時代論就為聖經提出很多局部化與片斷化的見解，嚴重影響了華人傳道預備講章的方法，[137] 使他們不單忽略了經文上、下文的意思，更大大減[illegible]了聖經的合一性。

乙、甚麼叫釋經講道？

培育事工其中一個重要的責任，就是要將神的說話清楚地與徒分享，讓信徒在神所啟示的真理栽培下得到成長，釋經講道就是

---

134 陳大衛：《講道的落實——解經講道與路加的比喻》(台北：校園書房出版社，1988)，頁 14。

135 Ferguson, Wright, and Packer, eds., *New Dictionary of Theology*, 200.

136 Ferguson, Wright, and Packer, eds., *New Dictionary of Theology*, 201.

137 陳大衛：《講道的落實》，頁 20。

要確保這責任能順利完成的一個重要方法。但怎樣才是真正的釋經講道呢？不同的人對釋經講道有不同的看法：

羅賓遜 (Haddon W. Robinson)

「釋經講道是傳遞一個聖經觀念。這觀念來自人參考某段經文的上下文後，再去研究該段經文的歷史、文法與文學而得到的；並且首先經聖靈應用在講道者的人格裡，然後藉講道者傳給聽眾。」[138]

懷素 (Faris D. Whitesell)

「釋經講道是基於聖經的一段經文——通常是長於一、兩節的經文；而講章主題的主要重點與分點，均採自此段經文。整篇講章嘗試忠實地分析、表明文法—歷史—經文的意義，並且使其意義藉組織、辯論、例證、應用、懇求，與今日的情況發生關連。」[139]

喜頓 (Edwin V. Hayden)

「一篇釋經講道是一篇以一段內容充實的經文作開始，並且容讓這段經文的重要思想發展成信息的大綱及應用的基礎。」[140]

就筆者綜合所得，釋經講道的定義可整理如下：

「釋經講道是神啟示與記載下來的道——聖經的真理與觀念——的傳遞和分享。講道者在聖靈的光照下，從歷史、文法與文字的角度，研究一段經文及其上下文，並圍繞著該段經文的中心思想，以忠於聖經的態度，建立一個有進度的講道大綱；同時在聖靈的幫助之下，與聽道者分享該段經文的真理與應用方法，為墮落後的人類在耶穌基督的救贖中提出要求與提供答案。

---

[138] Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages* (Grand Rapids: Baker Books, 1980), 20.

[139] Faris D. Whitesell, *Power in Expository Preaching* (Westwood, N. J.: Fleming H. Revell, 1964)

[140] Charles R. Gresham, ed., *Preaching the Word: Guidelines to Expository Preaching* (Joplin, Mo: College Press, 1983), 1-2.

按筆者的意見，釋經講道是教會在栽培事工上，對三一神及世人的服事。

1. 對三一上帝方面的服事

第一，釋經講道是神啟示的道——聖經的真理與觀念——的傳遞與分享。

聖經是從神而來的特別啟示。對墮落的人類來說，從前有些真理是隱藏的；但現在因神特別的恩典，這些真理藉著歷史的進展，藉著神在歷史的作為——在不同的時代，向不同的人默示，最終向我們「顯示」或「揭開」了。[141] 神的真理雖然藉著啟示與默示記下來，但假若沒有經過傳講的過程，神的說話仍然是靜止的。因此，保羅在提摩太後書四章2節中說：「務要傳道」。既然聖經都是神默示的真理，我們作為神的傳令官，應該怎樣宣講呢？

釋經講道強調的，不只是傳講有關聖經的信息，乃是由開始至末了都是單傳這經。換言之，釋經講道是以聖經為中心的宣講，除了信息的主題、大綱等均源於聖經之內，舉凡聖經以外的材料，例如人經驗中的例證、歷史、考古學、哲學、藝術及科學等，都必須格達到以下的一個目標，就是要闡釋那段或那些已揀選的經文，讓聽道者能明白其中的真理。

在傳講的過程中，釋經講道者必須很清楚，自己不單是一個學習神的真理的「學生」，而且還是一位「教師」，要用神的啟示餵養祂的羊（約二十一17）。此外，釋經講道者不單是一位教師，（因教師較注重知識與教導上的挑戰），他還是一位講道者，需要挑戰人在情緒、意志上回應神的說話。[143]

第二，講道者必須在聖靈的光照與幫助下，從事聖經研究與分享的工作。

---

[141] 曾立華：《從上而來的文獻》(香港：香港基督徒團契出版，1983)，頁18。

[142] Merrill F. Unger, *Principles of Expository Preaching* (Grand Rapids: Zondervan, 1965), 33.

[143] Unger, *Principles of Expository Preaching*, 34-36.

在哥林多前書二章12至13節中，保羅說：「我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從神來的靈，叫我們能知道神開恩賜給我們的事，並且我們講這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃用聖靈所指教的言語，將屬靈的話，解釋屬靈的事。」他的說話有兩方面的信息表達得相當清楚。第一，假若我們要明白神的事、神的真理，必須倚靠聖靈的工作。惟有那位來自神的靈才能知道神的事，亦惟有祂才能保證信徒能明白真理。[144] 因為聖靈在信徒的內心居住，向他們解釋神開恩賜給我們的事。[145] 第二，假若我們要解釋與傳講神的真理、神的事情，必須靠賴聖靈的工作。因為即使世界上最有智慧的說話，也不能解釋神的事，惟有屬靈的話才能解釋屬靈的事。因此，釋經講道者必須十分清楚，傳講神的話語，是一件十分重要的工作。雖然不少平信徒領袖在聖經的教導上做得非常好，但作為一個被神呼召作全時間牧養與宣講職事的人，是被呼召與委任去做這神聖的工作的。[146] 故此，作為一個釋經講道者，必須追求成為一個被聖靈充滿的人，以致能順服神的旨意，在聖靈的智慧與能力的掌管下明白神的事。釋經講道者必須追求成為一個被聖靈教導的人，以致他同樣能用屬靈的言語教導別人。

第三，釋經講道的目的，是為墮落後的人類在耶穌基督的救贖中提供答案與提出要求。

假若要講道者的宣講收到最大的效用，就必須清楚是甚麼人聽他講道，他們落在甚麼光景，他們需要甚麼答案。在羅馬書三章23節中，保羅告訴我們：「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」。由於世人都犯了罪，故每一個人都得罪神。然而，上帝拒絕讓祂脆弱的、墮落的兒女就此滅亡，並且在完全沒有引導與保護下，在這罪惡的世代中受到攻擊。因此，神差遣祂的獨生兒子來到世間，成為

---

[144] Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 58.

[145] F. F. Bruce, *I & II Corinthians*, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 40.

[146] Unger, *Principles of Expository Preaching*, 59-60.

道成肉身的道，成為人的答案，使人墮落的生命得拯救；神亦賜下祂默示的「道」，叫屬祂的人得以完全，預備行各樣的善事（提後三16～17）。由此可見，人不單在墮落的時候不完全，即使在得救之後，在某程度上都是不完全的。賜下聖經的目的，是要叫這些墮落或曾墮落的人得以完全。因此，釋經講道的目的或焦點，應該是針對人墮落後的光景，以致當這些人來到神話語的面前尋找答案時，聖經的話語能夠為他們提供人生的答案；並且當他們因犯罪遠離神的時候，聖經的話語亦能帶出神的要求，以致人知道如何能回到神面前。因此，假若釋經講道能夠以人墮落後的光景為焦點，以基督為中心作答案，便不單能幫助我們正確解釋聖經的經文，有效傳遞聖經的內容，更能以一個來自聖靈的理由，解釋給會眾知道為甚麼人要聽道。[147]

2. 對世人方面的服事

第一，講道者須從歷史、文法、文字的角度，研究一段經文其上下文。

羅賓遜 (Haddon W. Robinson) 認為，從事釋經的工作，必須思想三個非常重要的發展性問題，[148] 其中兩個是：「這是甚麼意思？」「這是真的嗎？」要回應這兩個問題，釋經講道者在預備講章時，必須使用「文法—歷史的釋經方法」。[149] 首先，釋經講者必須成為一個語言學者，清楚要傳講的經文中的文字意思。若一個人不能準確地理解經文的詞彙，則不可能明白該段經文的作者的思想，更遑論將領受的與人分享，故一個對文字、語言沒有興趣的人，很難會成為優秀的釋經講道者。其次，一個釋經講道者亦是一個語法

---

[147] Bryan Chapell, *Christ-centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon* (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 36.

[148] 羅賓遜認為從事釋經的工作，以下三個發展性的問題是非常重要的："What Does This Mean?"、"Is It True?" 及 "What Difference Does It Make?" Robinson, *Biblical Preaching*, 81-89.

[149] Unger, *Principles of Expository Preaching*, 120.

學家。講道者在文法上需要有一定的造詣，才能準確掌握文字與文字之間的關係，發現作者的思想，完成他的釋經工作。此外，釋經講道者應該培養自己對歷史、地理、社會及政治學等方面的興趣，因為這些知識都可以成為釋經時的重要工具。

當一個釋經講道者研究一段經文時，千萬不要忽略這段經文與其上下文的關係。事實上，context 這字是由拉丁文 *con* 與 *texere* 而來。*con* 的意思是一起，而 *texere* 則指編織與構成。[150] 這名詞其實是指「編織在一起」而構成的思想方式。假若我們研究一個字或一段經文時，能留心這個字或這段經文與其上下文的關係，一定會對我們的研究與宣講工作大有幫助。

第二，信息必須圍繞一個中心思想。

一篇講道的信息應包括多少東西？不少釋經講道家說：「只應有一個中心思想。」[151] 雖然有關的專有名詞可以有很多，例如中心思想、命題、主題、主題句子、主要思想等，但其實所指的觀念都是一樣的，即用一句令人印象深刻的說話，將某些特別的東西集中在一個中心思想內。[152] 每一個經過精心鍛煉的信息的任何部分，都可以反映、提煉或發展成一個主要思想。這個主要的思想或主題，會將信息黏在一起，還能將信息的不同面貌 (features) 牢固在聽道者的思想中。[153] 坦白的說，要為一篇信息尋找一個中心思想並不容易，若要達到這目的，講道者必須放棄很多或許很有用的材料。但為甚麼我們仍然要這樣做呢？主要有以下兩個原因：第一，講道者需要焦點；第二，聽道者需要焦點。假若一個講道的人，在講道的時候沒有中心，那麼他的宣講很容易會成為思想的「漫遊」。這樣的宣講很難會講得好，聽道者亦會因疲於捕捉講道者的思想，很快就會放棄聆聽。因此，講道者需要有合一的中心思想，將無限量的釋

---

[150] Unger, *Principles of Expository Preaching*, 142.

[151] Chapell, *Christ-centered Preaching*, 36.

[152] Robinson, *Biblical Preaching*, 34.

[153] Chapell, *Christ-centered Preaching*, 36.

經講道材料變成一篇可以控制的信息。其次，就是聽道者亦需要有焦點，因為聽道與閱讀不同。聽道者不能隨心所欲地控制接收回來的信息的節奏與速度；更重要的是，假若聽道者在聽的過程中「迷失」了，便不能如閱讀般翻到前頁，找回先前的信息。因此，聽道者更需要講道者把已掌握好的信息整理與連結在一起。事實上，要抓著一個棒球，比要抓著一撮同等重量的泥沙容易得多。[154]

第三，以忠於聖經的態度，建立一個有進度的講道大綱。

一個建築師要建造一座大廈，必須先將他的構思化成一份藍圖，再藉著鋼根、水泥與玻璃等，把建築物表現出來。同樣，講道者的講道大綱，就是他的信息藍圖，它的作用如人體的骨骼，把整個人的身體承托起來。一般來說，一個大綱最少有以下四個目的：第一，要讓講道者的思想與眼睛，清楚看見講章每一部分的關係；第二，幫助講道者把他的講章看成一個整體，能提高講道者把信息連合成一整體的意識；第三，能使一些思想的次序具體化(crystallizes)，讓聽道者能更容易與合適地掌握其中的先後次序；第四，講道者能從大綱中明白應在甚麼地方增添額外的資料，以幫助發展論據。[155] 由此可見，一個好的講道大綱，不單可以讓人看見信息的結構，還能為這信息提供合一的思想、清晰的次序與進度。事實上，「講章的進度是可以從結構上看出來的。每一點與每一點之間的重要性雖然相同，但是卻一步步往前邁進，漸漸進入高潮。」[156] 惟有一點要留心的，就是假若我們要有一篇忠於聖經的釋經講道信息，就必須有一個忠於聖經的講道大綱。這包括講章的主題、主要的重點與分點，均要由所選的經文而來。[157]

---

154 Chapell, *Christ-centered Preaching*, 36-37.

155 Robinson, *Biblical Preaching*, 128.

156 周聯華：《講道法》(台灣：東南亞神學院協會，1964)，頁 132。

157 陳大衛：《講道的落實》，頁 5。

第四，鼓勵回應及應用。

至於釋經講道的第三個發展性問題，羅賓遜 (Haddon W. Robinson) 認為是：「那又如何？究竟其中有甚麼分別？」[158] 這基本上是一個應用的問題。

釋經講道者一旦將他的講道焦點放在人墮落後的光景，就很容易幫助人明白，聖經是人生命中無數問題的答案及指引，這無形中亦讓人認識到應用與回應的需要。因為當人從聖經中看到自己的處境後，就會很自然地問：當聖經宣講時，昔日的人身處的光景與我們今日所處的有何不同？我們應該如何回應？司布真 (Charles H. Spurgeon) 認為應用對講道十分重要，它們不是講道的附屬裝飾品，而是講章的核心、目的。他認為惟有「當應用開始的時候，這才是講章真正開始的時候。」[159] 假若講道沒有應用，那麼只能服事人的思想；相反，假若講道是有應用的話，那麼講道就能真正服事人，並且能要求人服事基督。

五、新千禧年時代的宣教工作

踏入新千禧年，我們相信我們仍然生活在後現代主義文化的影響下，不少價值觀念在這時代中將會急劇改變，就如德迦 (Peter Drucker) 所說：

> 每隔一百年左右，西方的歷史都會有重大的改變，我們所遇到的……我們稱之為「分裂」。在過去幾十年間，我們的社會重新整理了它自己——包括它的世界觀、基本價值觀、社會與政治結構、藝術、制度，五十年後，這將會是一個新世界。在新世界出生的人，將不能想像他們祖父母的生活，也不能想像他們的父母出生在一個怎樣的世界中。[160]

---

[158] Robinson, *Biblical Preaching*, 189.

[159] 周聯華：《講道法》，頁 219。

[160] Charles Van Engen, *Mission on the Way: Issues in Mission Theology* (Grand Rapids: Baker Book, 1996), 207.

在後現代主義的文化中，不少傳統的思想及價值觀，特別是啟蒙時代的思想都受到挑戰。[161] 如何才能令我們的福音，經過我們適切的解經下，於不同時代的群體中變得可信呢？為此，我們必須為宣教事工重新定位。

(一) 三一神與宣教事工——重新為宣教事工定位

甲、教會宣教事工主要宣講的內容

在我們為宣教事工定位之前，必須先簡單指出：甚麼是宣教事工主要宣講的內容？簡單來說，教會的宣教事工主要涉及兩個「道」(word) 字：第一個「道」是神啟示成文的道——聖經，主要談及神在人身上的計劃；另一個「道」是在這成文的道中，又以道成肉身的道——耶穌基督為核心。這道成肉身的道來到這世上的基本目的，就是要叫人與神和好，藉福音在基督裡和好。[162] 哥林多前書十五章 3 至 4 節，把有關這福音的內容講得十分清楚，就是保羅所說的：

---

[161] David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (New York: Orbis Books, 1991), 351-362.

書中列出了後現代主義對啟蒙運動的七個挑戰，包括：

(1) The Expansion of Rationality.

(2) Beyond the Subject-Object Scheme.

(3) Rediscovery of the Teleological Dimension.

(4) The Challenge to Progress Thinking.

(5) A Fiduciary Framework.

(6) Chastened Optimism.

(7) Toward Interdependence.

[162] Harold Lindsell, "Fundamentals for a Philosophy of the Christian Mission," in *The Theology of the Christian Mission*, ed. Gerald H. Anderson (London: S. C. M. Press, 1961), 240.

> 我當日所領受又傳給你們的，第一，就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了，又照聖經所說的第三天復活了。

在這兩節聖經中，保羅清楚指出，福音中所說的基督之死的核心，不在於作榜樣，而在於代贖。代贖的首要意義是得滿足——一位被罪干犯的神要求罪能得抵償 (expiated)；而基督流出了祂的寶血，抵償了這一切，祂滿足了那位聖者，也使人的罪得到赦免而稱義。

福音的第二個重點，就是基督從死裡復活。保羅在哥林多前書十五章 14 至 19 節指出，若基督沒有復活，人就沒有盼望、沒有救恩、沒有永生。因為復活與稱義是在一起的，那裡有稱義，那裡就有復活；那裡沒有稱義，那裡就沒有復活。

然而，基督所做的工作，並不能立刻為人帶來永生。因為人面對基督所做的工作，必須作出決定。宣教工作就是要挑戰那些面對基督的人，展示他們應該做的決定，以及需要怎樣回應。簡單來說，就是悔改，要承認自己落在迷失的光景中、要為罪存有憂傷的心、要從罪惡中轉回、要為稱義而用信心仰望主耶穌。[163]

乙、教會應如何為宣教工作定位

在過去的幾個世紀中，不少人從不同的角度看宣教工作。有些人從宣教學的角度來看，認為宣教是教會或信徒承受了主耶穌的福音大使命，在本國及外國從事傳福音工作；[164] 有些人從教會學的角度來看，認為這是教會或宗派的發展；有些人從救恩神學的角度來看，認為這是人從永遠的滅亡中被拯救的行動；另有些人從救恩歷史的角度來看，認為這是世界的演化過程——藉演化或洪水的事件 (cataclysmic event) 轉化至神的國。[165]

---

[163] Lindsell, "Fundamentals for a Philosophy of The Christian Mission," 241.

[164] 鄭果：《差傳問答》(台灣：中國信徒佈道會，1982)，頁 1。

[165] Bosch, *Transforming Mission*, 389.

宣教學家在近代的聖經與系統神學的研究中，卻得出不同的看法。1932年在「白蘭登堡舉行的宣教會議」(Brandenburg Missionary Conference) 中，巴特 (Karl Barth) 就是第一個神學家指出，宣教是神自己的活動，是建立在三位一體神的意志 (will) 的基礎上。這樣的思想在1952年的「威靈登世界宣教會議」(Willingen Conference) 中被推到最高峰，神是宣教的神 (*Missio Dei*) 的思想愈來愈清晰。自此，宣教工作開始歸入三一神學的教義，而非列在教會學或救恩學的範疇之內。[166] 神是一位宣教的神，因為父差子，父與子又差遣了聖靈，結果就產生了現今另一個運動，就是父、子、聖靈差遣教會進入世界。當湯遜 (John Thompson) 談到教會的宣教基礎時說：「宣教的終極基礎 (ultimate basis) 是三位一體的神——是父神創造這世界，並且差遣祂的兒子及聖靈成為我們的拯救。宣教最貼近的基礎 (proximate basis)，是藉著子的生命、死亡與復活的代贖，以及聖靈直接的能力 (immediate power)。基於這三位一體神的意志、活動與神的愛及恩典的行動，這宣教的神就成了三位一體的術語 (Trinitarian term)。」[167] 或許，在這新千禧年的時代，我們應該重新確定這樣的宣教觀念。

神是宣教的神，這觀念會對我們的宣教知識與宣教工作帶來甚麼影響？在此簡單論述其中的七方面：

(1) 神是宣教的神，這一點讓我們明白，宣教基本上不是教會的活動，乃是由神的本性而出的。上文曾提及，由於神是三位一體的神，因此祂們之間有內在的親密關係 (intra-relationship)。三位一體的父上帝是愛的源頭，祂將愛傾注給子與靈，而子與靈又將愛回輸給父，完成了愛的豐滿循環。當這愛的豐滿循環到了滿溢的地步時，神的愛就向外傾注，成為人所分享、領受的神的創造與救贖。[168]

---

[166] Bosch, *Transforming Mission*, 390.

[167] John Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1994), 72.

[168] 伍潤文：〈失樂園的逆轉〉，頁50。

因此，我們說宣教——在人犯罪之後主動的尋找人，是神本性的必然結果。

(2) 宣教不是教會自己的工作，而是指有一份需要在世上完成的救贖工作。宣教其實是子與靈的工作，當中藉著父也包括了教會。因此，教會只參與神的宣教工作，被神所差遣。教會的宣教工作並沒有自己的「生命」，只有在神的手的差遣下，才能稱為真正的宣教，因為宣教工作只有從神開始。[169]

(3) 由於宣教工作是神的工作，是由神開始以達至世界的運動，因此教會必須牢記，她只是神使用的工具 (instrument)，是為宣教而存在的。宣教非因教會而生，當教會參與宣教的時候，就是參與三一神愛人的行動，[170] 因神才是愛的泉源。

(4) 由於神是宣教的神，因此宣教與宣教的神就有十分密切的關係。宣教與基督的道成肉身及十字架上的犧牲息息相關，因此當教會進行宣教工作的時候，必須將重點放在十字架上，惟有這樣才可以防止我們在宣教時，大放厥詞，自鳴得意。[171]

(5) 由於神是宣教的神，因此，我們必須將宣教 (mission) 與宣教工作 (missions) 加以分別。「宣教」是單數，是基本的；但「宣教工作」卻是眾數，是分支的。當我們要將「宣教與宣教的工作作區分時，必須指出所做的是與宣教的神一致。不過，我們的宣教，只反映我們所做的是在神的宣教工作之內。因此，教會宣教工作的基本目的，並不是要植堂，甚至不是拯救靈魂，而是服事這位宣教的神。」[172]

(6) 由於「宣教」與「宣教的工作」有分別，因此，我們必須指出，神自己的宣教比教會的宣教工作更大。[173] 因神關心的是整個世

---

[169] Bosch, *Transforming Mission*, 390.

[170] Bosch, *Transforming Mission*, 390.

[171] Bosch, *Transforming Mission*, 390.

[172] Bosch, *Transforming Mission*, 391.

[173] Bosch, *Transforming Mission*, 391.

界，包括所有人存在的所有層面。神的宣教，包括神對世界的創造、照顧、救贖與完成。它不單在教會內或藉教會而作，也是發生於普遍人類歷史之內，教會只是有幸參與其中。

(7) 為了讓人清楚知道神是一位宣教的神，哈登斯坦 (Karl Hartenstein) 於1938年在塔巴林 (Tambaran) 的世界宣教會議中，代表德國作了一個這樣的宣教認信：「藉著神創造的行動，祂的國度將會在新天新地中作最後的完成。」他並且強調，「我們惟有折服於這種末世的態度，才能避免教會世俗化。」的確，我們惟有將神看成宣教的神，並把教會的宣教工作看成神的工作。教會才能在參與宣教的過程中，不被世俗主義同化。[174]

(二) 教會應如何在新千禧年推動宣教工作

面對後現代主義文化的衝擊與世俗主義的同化，教會如何在宣教工作 (missions) 上有效地回應神的宣教 (mission)，將會是新千禧年時代面對的挑戰。

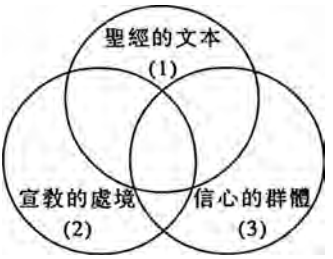
甲、整合的重要

教會若要有效推動宣教工作，就必須注意宣教神學在本質上的三重性 (The Tripartite Nature of Theology of Mission)。這三重性需要遵守的原則必須同時發生。它們包括了：(1) 聖經與神學上的前設與價值觀；(2) 在文化處境的時空下推行的特別活動；(3) 教會在宣教與事工上應用的計劃。[175] 它們的關係可以由下圖表示出來：

---

[174] Bosch, *Transforming Mission*, 390.

[175] Engen, *Mission on the Way*, 22-23.



要明白上述三個原則的性質，我們必須先明白「宣教的神學」(Theology of Mission) 與「宣教神學」(Mission Theology) 的分別。圖中（圓圈 1）所說的「宣教的神學」(Theology of Mission) 的重點是在神學，因它基本上反映有關神的事，例如它尋求明白神的宣教：神的三一性及其彼此之間的關係；神的計劃與目的；在神的宣教工作上神所用的人的工具；在神的世界中，神藉祂子民所做的神的工作及所用的方法——父差子與靈，子亦對教會說：「照樣差你」。因此，宣教的神學其實與系統神學中所有的傳統神學主題有關。它亦展示了宣教與聖經之間的關係的基本關注。它不單嘗試讓聖經為宣教提供基本的動機，還讓聖經去詢問、模塑、引導與評估宣教的計劃。[176]

宣教的神學既然是指特殊宣教的處境 (missional context)下的「神學」(圓圈2)，那麼這系統神學就必須與應用神學有關。因為在這時，「宣教的神學」(Theology of Mission) 的應用性，就如今日我們所說的教牧神學或實用神學，反映的是特別聚焦在一系列的特殊課題之上——教會在其處境之下的宣教工作。因此，其實圓圈 2 涉及在宣教工作上所應用的一切社會科學的原則，目的是要幫助我們明白神的宣教工作產生的處境。故此，我們可以從社會學、人類學、經濟學，心理學等，甚至可以從研究教會與國家的關係、教會

[176] Engen, *Mission on the Way*, 23-24.

與其他宗教信仰的關係等，去明白我們現在實踐的「宣教的神學」(Theology of Mission) 反映的特殊環境。[177]

最後，我們亦須明白，「宣教的神學」需要由信心的群體（圓圈3）調節，而應用在宣教工作之上。正如維高盧 (Johannes Verkuyl) 所說：「宣教學永不能成為行動與參與的代替，以呼召志願軍參與祂的宣教工作。宣教學其實只是宣教過程的服務站 (service station)，假若學習不能引起參與，無論是在本地或海外，宣教學都會失去謙卑的呼召。其實，任何良好的宣教學，都應該是『朝聖者的宣教學』(pilgrim missiology)。」[178]

從以上宣教的神學的三重性中，我們可以看見在後現代複雜的社會中推行宣教工作時，不能沒有聖經與神學的基礎、不能忽略身處社會的複雜環境、不能忽略應用與調節神學的參與者。惟有在這三方面都有良好的整合，我們才能將宣教工作變成轉化生命的事工。

乙、在合一中宣教，在宣教中合一

保羅在以弗所書四章4至6節清楚指出：「身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召同有一個指望。一主，一信，一洗，一神，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。」

從保羅的教訓中，我們可以清楚看見，教會只有一個本質，教會的眾數只能出現在地理的位置上。不過按本質來說，教會永不能超過一。因此，在以弗所書中出現的「教會」(εκκλησια) 一字就只有單數。[179] 巴特 (Karl Barth) 說得對：「教會是祂的身體，是被聖靈喚醒的能力所創造與不斷更新的。因此，在這裏沒有在神學上、

---

[177] Engen, *Mission on the Way*, 24.

[178] Engen, *Mission on the Way*, 25.

[179] Engen, *Mission on the Way*, 106.

靈性上與經文上稱義，在內在與外在互相排斥、分離，但在本質上卻以眾數存在的教會。因為眾數的教會意味著有眾數的主、眾數的靈、眾數的神。」[180] 因此，我們只能說教會只有一。但當我們說教會只有一的時候，也必須指出宣教亦必須只有一。因為惟有整體與合一，我們才能克服二元論與分裂[181] 盧比 (H.de Lubac) 說得對，他說：「教會之所以擁有大公性，並不是因為她已遍傳世界，並且擁有大量成員。而是當她所有的成員都擠在一間小房子的時候，她在五旬節的早上，已經是大公的了……因為大公性並不是指在地域或策略上……像聖潔的一群。大公性是指教會內在的特徵。」[182]

同時，我們要牢記的是，當我們說要合一 (unity)，並不是說要追求一致 (uniformity)，一種完全沒有分別、狹窄的簡化主義 (reductionism)。因為教會除了有她的普世性與宇宙性 (universality) 外，還有地方性 (locality)。當一間教會很認真地去面對宣教工作的時候，無可否認必須面對不同的群體、不同的文化與制度，以及不同的人生處境與經驗。從人的角度來看，教會可能是他們的「敵人」，因為教會就是要在世界中產生「衝突」，從而產生轉化的力量，使他們變成新的群體，有新的呼召與盼望。因此，教會若要保持合一，就必須接納彼此之間存在不同。我們的目標，並不是建立一個沒有不同、沒有衝突的團契，而是要建立一個在「不同」中「復和」，但卻是「合一」——以耶穌基督為中心——的團契。

今日的社會面對後現代主義文化的衝擊，瀰漫著個人主義高漲的氣氛。在後現代主義的規範 (paradigm) 中，達奇 (Daecke) 指出我們只有「沒有分歧的合一」，或「沒有合一的分歧」的選擇。但是，在後現代的規範中，我們或許可以考慮追求在合一中保留分歧，在分歧中努力追求合一。[183] 事實上，差異 (divergence) 不是

---

[180] Engen, *Mission on the Way*, 107.

[181] Bosch, *Transforming Mission*, 464.

[182] Bosch, *Transforming Mission*, 464.

[183] Bosch, *Transforming Mission*, 465.

一件可恥的事，這是神在教會中要求我們面對的部分挑戰，就如神在祂的三一性中，祂雖然是一，但一中卻有三。面對新千禧年的宣教工作，教會必須有末世的屬靈爭戰的意識，必須在求同存異的團契氣氛下，才能互相扶持，在這末世中產生澎湃的宣教力量。

丙、強化集體敬拜的宣教元素，保持信徒對宣教事工的關心

在後現代社會中，資訊、科技十分發達，世界對信徒的吸引力非常大，如何令信徒在多姿多采的世界中，仍能關注普世宣教工作，將是重大的挑戰。教會面對信徒多元化的需要，當然不能以不斷推動運動或舉行專題講座的方式，保持信徒對宣教工作的熱誠與關心。教會若能在主日敬拜中加強宣教元素，定能幫助信徒保持對宣教工作的關心和參與。

其實，在一個三一神的敬拜中，宣教的元素可說非常之多，問題在於我們能否適當運用，並將這些信息傳遞給信徒。舉例來說，我們在主日敬拜之前的鐘聲，[184] 以及在主日敬拜中的首項秩序「宣召」(call to worship)，就有清晰的宣教意識。在開始敬拜的時候，牧師或主席透過引用聖經——神的說話——作宣召，令我們想起昔日在樂園的時候，人類開始墮落的光景。那時魔鬼引誘人類的始祖亞當、夏娃犯罪，令他們知道自己是赤身露體，要藏在園裡的樹木中躲避耶和華神的面。但這時耶和華神卻在園中行走，呼喚那人，對他說：「你在哪裡？」主日敬拜中的宣召，正好讓我們想到神在人墮落後，就開始祂的宣教工作——主動尋找願意悔改的人。假若參與敬拜的人，能夠明白宣召的目的，那麼參與者就能再一次體會神愛人的心腸。

其次，主日敬拜的代求，亦可以帶出宣教的意識。保羅在提摩太前書二章1至2節中勸勉提摩太，「第一要為萬人懇求、禱告、代求、祝謝，為君王和一切在位的也該如此，使我們可以敬虔端正，

---

[184] 雷本 (Robert Rayburn) 講述，吳羅瑜編譯：《朝見永生神》(香港：中國神學研究院、天道書樓聯合出版，1979)，頁55。

平安無事的度日。」在這兩節聖經中，保羅讓我們看見教會作為聖徒的群體、信心的群體，我們是有責任實踐君尊的祭司職——不單為教會的肢體代求，以期達致一個肢體受苦、全體都受苦，及一位肢體得榮耀，全體都為他高興、感恩的目的；同時也為教會以外的人代求，因這也是聖經的教訓。詩篇一〇七篇是一篇聖殿敬拜的詩篇，是在集體敬拜時用的，但給了我們一個非常好的典範，就是當神的子民在敬拜神的時候，我們有責任為漂流者得安居、為捆鎖者得釋放、為患病者得醫治、為航海者免於危難而代求。或許這些人不一定是信徒，但卻是我們的鄰舍（路八 25 ～ 27）。[185] 筆者在多年牧會的過程中，常收到一些宣傳單張，鼓勵教會舉辦「航海主日」，多關心於船上工作、海上作業的人。起初，筆者覺得很奇怪，我們的教會並非水上人的教會，為甚麼會有這樣的資料寄給我們呢？後來筆者才明白，對基督徒來說，能為一些不相識但同是基督所愛，甚至亦是基督要拯救，現在卻落在苦難中的人代求，實在是一種屬靈的操練。這種操練從讓我們環抱世人苦難的悲情，以致能擴闊屬靈的氣度與胸襟；而且，這更是一種體貼基督愛世人的心腸的一種回應。若能持之以恆，必定能加深我們對世人的關心。

此外，敬拜程序末段中的祝福，其實亦包括宣教的元素。「祝福」(benediction) 一字的本義是指美善的話語。[186] 主日敬拜到了結束的時候，人領受了上帝的祝福，表示人願意視上帝的話語為美善，願意信賴上帝如小孩子信賴父親一樣；並且認定蒙福的生活就是要對上帝開放，不單願意接受上帝的福氣，也願意在接受這些福氣之後，受差遣出去將福氣施與其他人，正如上帝在創世記十二章 2 節中對阿伯拉罕說：「我要賜福給你，萬國也因你得福。」因此，祝福亦有差遣的意思。筆者十多年前到現時事奉的教會事奉時，教會有一個禮序令我留下深刻的印象，就是在敬拜禮序末段的祝福後，有「飭歸」一項作為主禮人及會眾退席的指示。甚麼叫飭歸呢？

---

[185] 吳羅瑜，許志賢編：《你們念的你明白麼？》，頁 224。

[186] 伍渭文：〈失樂園的逆轉〉，頁 59。

按《辭源》的解釋，就是：「公文名稱。近代政制，上級官署或職官，對於下級官署或職官之指揮監督委任，以飭行之。」[187] 因此，飭歸是有從上級領受命令、責任而歸去實行的意思。這包含由「集體敬拜」(worship gathered) 轉變成為「分散敬拜」(worship scattered)，在生活行為中，靠著聖靈的幫助，為神作見證的意思。

從以上的例子中，我們可以看見在三一神的敬拜聚會中，其實含有很多宣教的元素。假若我們能掌握得宜，可以不斷鼓勵我們的信徒關心宣教工作。

丁、建立以三一上帝為基礎的宣教神學

面對未來的宣教工作，晏真 (Charles Van Engen) 在《宣教路上》(*Mission on the Way*) 一書的結論部分指出，我們瞻望前面的宣教道路，會面對過分簡化 (simplicitic)、偏好 (partial) 與太普遍化 (too general) 的危機。不過，他卻直接指出，我們在下一個世紀需要「宣教的三一神學」(Trinitarian Theology of Mission)。這就是：「藉『聖靈』在耶穌基督裡散發一種深層的關係，本於聖經的集體『信心』，在『基督』的身體裡活出一種『愛』的普世團契的生活，在『盼望』中追求建立完全轉化的『神』的世界。」[188]

1. 盼望：明白神的宣教工作是要創造新天新地。

彼得在彼得前書三章15節中說：「只要心裏尊主基督為聖。有人問你們心中盼望的緣由，就要常作準備，以溫柔敬畏的心回答各人。」從彼得的說話可見，盼望是初期教會信徒一個很重要的見證。由於初期教會的信徒心裡懷著歡欣而有確信的盼望——一種宗教的盼望。因此，他們不單可以在逼迫中支撐下去，還能在苦難中有喜樂的生活（彼前一6～8）。這種奇特的盼望，令與他們有接

---

[187] 《辭源》，改編本（香港：商務印書館，1972），頁909。

[188] Engen, *Mission on the Way*, 254.

觸，但沒有這種盼望與喜樂的人大為驚訝，並引起眾人詢問他們信仰的問題，及要求他們解釋他們的盼望與信仰的緣由。[189] 假若盼望能在過去的日子為初期教會帶來爆炸性的影響，那麼盼望亦應是今日宣教學的課題。事實上，高曼 (Oscar Cullmann) 亦曾指出：「基督徒的單純信心，不會癱瘓基督徒在世上的行動；相反，特別當他們的認信是以宣教工作為神的末世救贖計劃中的基本元素時，基督教的福音宣講，反成了宣教事業中的一種特色。教會的宣教工作是神國的末世預嘗，聖經的末世盼望，卻激勵人更熱切地去作出行動。」[190]

從後現代主義的文化中，我們可以看見今日的人對現代的科技文化、知識過分樂觀。這樣的樂觀建築在空虛上，為人帶來錯誤的引導。反觀一種盼望的宣教學，是以保羅的宣教實踐 (missiological praxis) 為中心的。簡言之，保羅盼望的宣教學最少由下列三部分組成：[191]

第一，盼望的宣教神學，是指基督徒願意冒險，盼望得到更新。他們能敢於盼望，是因為他們知道在基督的國度裡，神的恩典會藉著人的信心，為他們帶來根本與完全的改變。

第二，盼望的宣教神學，是指基督徒敢於相信當他們聚在一起時，能夠改變世界。事實上，他們現在就生活在神的「尚未」(not yet) 卻「已然」(already) 的國度中。

第三，盼望的宣教神學，是指基督徒承認有某些確實的事情，是他們現在未能看見的（來十一1）。例如我們現在生活在基督升天與祂再來的時間之間、我們認識神的國已降臨、我們需要活出它的倫理標準，並且呼召人前來與神、與人、與創造和好（林後五18～21）。

---

[189] 毛克禮：《彼得前書釋義》，頁232～233。

[190] Engen, *Mission on the Way*, 260.

[191] Engen, *Mission on the Way*, 261.

2. 愛心：讓耶穌基督重新賜活力給祂的身體——教會，參與神的宣教工作。

在約翰福音十三章35節中，主耶穌說：「你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」。從主耶穌這句說話可見，「愛」(αγαπη) 是宣教門徒的團契的至高特質；能改變世界的，並不是偉大的工作與權力，而是彼此間的愛。[192] 或許今日耶穌基督的教會，不像昔日的教會那麼需要明白甚麼是愛的團契。因為今日的教會已經遍布全世界，今日的基督徒已經能與很多不同文化的人接觸。但事實上，當我們談到需要在愛中推行宣教工作的時候，必須留心以下兩方面的規範：

第一，我們必須小心平衡教會的地方性與宇宙性。當我們說，我們需要在愛中宣教時，我們要學習在教會之間彼此相愛、聆聽與了解對方，並且願意接受對方的糾正。或許，對於聖經所啟示的福音真理，我們的態度可以嚴謹些；然而在自己特別的教會傳統中，我們卻可以寬大些。[193]

第二，我們需要學習聆聽不同地方、不同處境、不同文化的人的需要。有需要的時候，我們應該盡量在不破壞福音真理的原則下，讓福音變得本地化 (indigenized)，以致能讓更多人加入這聖徒的群體。

3. 信心：讓聖靈推動教會參與神的宣教工作。

自從五旬節聖靈的降臨，為信徒帶來基本的更新，並讓他們與主耶穌有更深入的個人關係，教會便開始她的宣教工作。因此，聖靈的角色對教會的宣教工作至為重要。面對新千禧年的宣教工作，教會最少需要在以下三方面與聖靈建立信心的關係：

---

[192] Spence and Exell, eds., *Gospel of John*, 196.

[193] Engen, *Mission on the Way*, 258.

第一，教會需要信靠神在耶穌裡所作的啟示。這啟示已寫在聖經上，並由聖靈親自作見證。雖然我們有時會懷疑，甚至拒絕這些見證，但信心的宣教工作，就是指我們相信宣教工作若不是基於聖經的啟示——經文宣告耶穌基督的獨特性，是藉聖靈為我們提供新的生命，那麼它便不是神的宣教工作。

第二，發自信心的宣教工作，是指示我們要關心那成千上萬的福音未及之民，他們都是從來未經驗過因信耶穌而得著聖靈的改變的。但我們卻由衷地渴望他們能得到聖靈觸摸而歸向耶穌。故此，信心的宣教神學，並不會缺少委身的宣教計劃與行動。[194]

第三，信心的宣教工作，不單會發生於聖靈使用信徒在世工作時的聖靈恩賜上，亦會發生於神的百姓在生活中結出的聖靈果子上。在宣教歷史中，舉凡宣教的動機、方法、目的等，其實都曾被仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制所浸淫。因此，神的子民必須敏銳於基督的主權，以致我們的宣教工作能流露聖靈果子。[195]

---

[194] Engen, *Mission on the Way*, 256.

[195] Engen, *Mission on the Way*, 257.

第十一章

結　語

馬太福音十六章13至19節記載，主耶穌問門徒：「人說我——人子是誰？」他們說：「有人說是施洗的約翰；有人說是以利亞；又有人說是耶利米或是先知裏的一位。」於是耶穌就追問他們說：「你們說我是誰？」結果彼得就回答耶穌說：「你是基督，是永生神的兒子。」就因著這認信，主耶穌將天國的鑰匙賜給了彼得，以及與彼得作同樣認信的教會，就是「凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」彼得與教會所做的，是完全反映天國的決定：已捆綁（δεδεμονον——完成式）與已釋放（λελυμενον ——完成式）。

根據初期教會的傳說，彼得是在尼祿 (Nero) 第一次迫害教會的時候殉道的。但為甚麼彼得作為耶穌的一個門徒，可以為建立教會的工作負上這麼重要的責任? 為甚麼彼得可以為耶穌、教會作出這麼大的擺上與犧牲，甚至連性命也不要呢？關鍵在於彼得對耶穌有甚麼認識，他對耶穌作出甚麼認信。因為怎樣的認識就會產生怎樣的認信！怎樣的認信就會產生怎樣的委身！怎樣麼的委身就會帶來怎樣的責任！怎樣的責任就會做成怎樣的犧牲！

假若今日的教會與信徒要知道自己有怎樣的生命與事奉，就必須問：今日我們對三位一體神有甚麼認識？我們對三位一體神的認信是怎樣？二十一世紀的教會與信徒，惟有重拾對三一神的正確認識與認信，才能正確的認識自己、認識這世界，才能在這世界立足、生活，以及事奉這位三位一體的神。

附錄

主日敬拜禮序

一、進入上帝的殿

1. 序樂	(默念神恩、自省等候)	會眾
2. 著往	詩班及主禮人進堂	肅立
3. 宣召	主在聖殿中	詩班
4. 祈禱		主席

二、讚美上帝的名

5. 頌讚	會眾
6. 認罪祈禱	主席
7. 歌頌	詩班

三、關心上帝的家

8. 歡迎及報告	傳道同工
9. 代求	傳道同工

四、聆聽上帝的話

10. 讀經	主席
11. 講道	講員
12. 回應祈禱	會眾代表
13. 回應詩歌	會眾
14. 感恩獻金	會眾
15. 獻金頌	會眾

五、同領上帝的恩

16. 唱詩		會眾
17. 讀經		牧師
18. 祝聖		牧師
19. 遞餅		襄禮
20. 傳杯		襄禮

六、接受上帝的差遣

21. 讚美詩		會眾肅立
22. 主禱文		會眾同念
23. 祝福		牧師
24. 阿們頌		會眾
25. 飯歸	詩班及主禮人先退	會眾徐退

七、禱告服事：傳道同工於敬拜後在禮堂中為有需要的弟兄姊妹或慕道者代禱

參考書目

(一) 英文參考書目及資料

Allen, Diogenes. *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction*. Louisville, Ky.: Westminister/John Knox Press, 1989.

Allmen, J. J. Von. *Worship: Its Theology and Practice*. London: Lutterworth Press, 1965.

Barry, William A., and William J. Connolly. *The Practice of Spiritual Direction*. San Francisco: Harper & Row, 1982.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T & T Clark, 1960.

Bauer, Walter. *A Greek-English Laxicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974.

Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shift in Theology of Mission*. New York: Orbis Books, 1991.

Brown, Colin. *The New International Dictionary of New Testament Theology* Vol. 3. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Brown, Colin, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan, 1982

Brown, Francis, Samuel R. Driver, and Charles A. Briggs. *A New Brown, Driver and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Lafayette, Ind.: Associated Publishers and Authors, 1981.

Bruce, F. F. *I & II Corinthians*. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Chapell, Bryan. *Christ-centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*. Grand Rapids: Baker Books, 1997.

Clowney, Edmund P. *The Message of I Peter: The Way of the Cross*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.

Conzelman, Hans. *Theology of St. Luke*. Translated by Geoffrey Buswell. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Craigie, P. C. The Book of Deuteronomy. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Crystal, David, ed. *The Cambridge Encyclopedia*, 3d ed. New York: Cambridge University Press, 1997.

Dana, H. E. *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. Toronto: the Macmillan Co., 1927.

Deddo, Gary W. *Issues in Systematic Theology*. Vol. 4, *Karl Barth's Theology of Relations: Trinitarian, Christological, and Human: Towards an Ethic of the Family*. New York: Peter Long Publishing, 1999.

Ellul, Jacques. *The Presence of the Kingdom*. New York: The Seabury Press, 1967.

Engen, Charles Van. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

Erickson, Millard J. *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

Ferguson, Sinclair B., David F. Wright, and J. I. Packer, eds. *New Dictionary of Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.

Foulkers, Francis. *The Epistle of Paul to the Ephesians*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Fowler, James W. *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

Franks, R. S. *The Doctrine of the Trinity*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1953.

Geisler, Norman L. *Philosophy of Religion*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Gnanakan, Ken. *Kingdom Concens, A Theology of Mission Today*. Leicester: InterVarsity Press, 1993.

Grens, Stanley J. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Grenz, Stanley J. *Theology for the Community of God*. Nashville, Tenn., Broadman & Holman, 1994.

Gresham, Charles R., ed. "What is Expository Preaching?" In *Preaching the Word: Guidelines to Expository Preaching*. Joplin, Mo: College Press, 1983.

Gundry, Stanley N., and Alan F. John, eds. *Tension in Contemporary Theology*. Chicago: Moody Press, 1979.

Hall, Calvin S. *Theories of Personality*. New York: John Wiley & Sons Inc., 1970.

Harrison, Everett F. *Baker's Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.

Hilgard, Ernest R., Richard C. Atkinson, and Rita L. Atkinson. *Introduction to Psychology*, 6th ed. New York: Oxford & I. B. H. Publishing Co., 1975.

Hodge, Charles. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Jüngel, Eberhard. *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becomin;* Grand Rapids: Zondervan, 1976.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrine*. New York: Harper & Row, 1978.

Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Lane, L. William. *The Gospel of Mark*. The New International Commentary of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

Lee, Simon Yiu Chuen. "Postmodernism and Narrative Therapy: A Christian Response." 見梁家麟編。《建道神學院百周年紀念論文集》：教牧期刊第 8 期、建道學刊第 13 期（1999 年 12 月）。

Leech, Kenneth. *Soul Friends. The Practice of Christian Spirituality:* San Francisco: Harper & Row, 1980.

Lindsell, Harold. *Fundamentals for a Philosophy of the Christian Mission*, *From Anderson to Gerald Ho: The Theology of the Christian Mission*. London: S. C. M. Press, 1961.

Lizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church.* London: Longman and Todd, 1985.

Macquarrie, John. *Principles of Christian Theology.* London: S. C. M. Press Ltd., 1977.

Marshall, I. Howard. *Commentary on Luke.* New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Martin, Ralph P. *The Worship of God.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

McKay, J. W. *Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher - Son/Pupil Relationship,* Vetus Testamentum 22(1972): 426-35.

Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthian.* Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Morris, Leon. *The Gospel According to John,* The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Moulton, Harold K, ed. *The Analytical Greek Lexicon.* Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Neighbour, Ralph W., Jr. *Where Do We Go from Here? A Guidebook for the Cell Group Churches.* Houston: Touch Publications, 1990.

O'Collins, Gerald S. J. *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity.* Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1999.

O'Donell, John J. *The Mystery of the Triune God.* Heythrop Monographs. London: Sheed & Word, 1988.

Oden, Thomas C. *Classical Pastoral Care.* Vol. 1, *Becoming a Minister.* Grand Rapids: Baker Books, 1987.

Philips, Timothy R., and Denk L. Okholm, eds. *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1985.

Rahner, Karl. *The Trinity.* New York: The Crossroad Publishing Co., 1967.

Ridderbos, Herman. Paul: *An Outline of His Theology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Ramsey, Boniface. "The Spirituality of Early Church: Patristic Sources." In *Spiritual Traditions for the Contemporary Church, ed.* Robin Maos and Gabriel, O. P. O'Donnell. Nashville: Abingdon Press, 1990.

Ramsey, Ian T. *Religious Language*. London: Macmillan, 1963.

Robinson, Hadden W. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Exposition Messages*. Grand Rapids: Baker Books, 1980.

Sailers, Don E. *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

Sampson, Philip, Vinay Samuel, and Chris Sugden, eds. *Faith and Modernity*. Oxford: Regnums Book International, 1994.

Schell, Robert E., and Elizabeth Hall. *Developmental Psychology Today*. 3d ed. New York: C. R. M./Random House, 1979.

Schultz, Duane, and Sydney Ellen Schultz著。陳正文等譯。《人格理論》。台北：揚智文化事業，1997。

Shelly, S. J. Michael. *The Liturgy of the Word: Karl Rahner's Theology of Worship*. Collegevilla, Minn.: The Liturgical Press, 1991.

Spence, H. D. M., and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary*. Vol. 22, *Ephesian of Peter, John & Jude, Revelation*. McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984.

Spence, H. D. M., and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary*. Vc 20, *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians*. McLean, Va.. MacDonald Publishing Co., 1984.

Spence, H. D. M., and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary*. Vol. 1, *Genesis, Exodus*. McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984.

Spence, H. D. M., and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary*. Vol. 17, *Gospel of John*. McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984.

Spence, H. D. M., and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary*. Vol. 15, *Matthew*. McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., 1984.

Stott, John R. W. *Christian Counter-culture: The Message of the Sermon on the Mount*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1978.

Stranger, Frank Bateness. *Spiritual Formation in the Local Church*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Strong, Augustus H. *Systematic Theology*. Valley Forge, Pa.: Juson Press, 1979.

Tenney, Merriall C. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Thompson, John. *Modern Trinitarian Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1994.

Tidwell, Charles A. *Educational Ministry of a Church*. Nashville, Tenn.: Broadman Press, 1982.

Toon, Peter. *Our Triune God: A Biblical Portrayal of the Trinity*. Wheaton: Victor Books, 1996.

Torrance, T. F. *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*. Edinburgh: T & T Clark, 1996.

Unger, Merrill F. *Principles of Expository Preaching*. Grand Rapids: Zondervan, 1965.

Watson, David. *I Believe in the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Watts, John D. W. *Isaiah 34-66*. Word Biblical Commentary 25. Waco, Tex.: Word Books Publisher, 1987.

Webber, Robert E. *The Secular Saint, The Role of the Christian in the Secular World*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Weber, Otto. *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introductory Report on Karl Barth*. Vol. I - III, 4. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.

Whitesell, Faris D. *Power in Expository Preaching*. Westwood, N. J.: Fleming H. Revell, 1964.

Yeung, Jason Hing-Kau. *Being and Knowing: An Examination of T. F. Torrance's Christological Science*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah*. Vol. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Database on-line. Available from http://www.stata@gw.home.vix.com; internet (accessed 30-5-1994).

（二）中文參考書目及材料

Ambrosius, Verheul著。鄧守誠譯。《禮儀導論》。香港：公教真理學會，1980。

Brennan, and Robert Edward 著。黑幼龍譯。《人性之尊嚴及責任》。香港：光啟出版社，1970。

Deissler, A。馬谷譯〈舊約中神（天主）的觀念〉。《神學論集》第5期。香港：香港真理學會出版社，1970。

McManners, John 主編。《牛津基督教史》。香港：牛津大學出版社，1996。

毛克禮著。《彼得前書釋義》。香港：證道出版社，1957。

巴克萊著。方大林、馬明初譯。《馬太福音註譯》上冊。香港：基督教文藝出版社，1982。

巴刻著。林來慰譯。《認識神》。香港：福音證主協會，1980。

江丕盛。〈三位一體的上帝〉。《今日華人教會》第161期（1992年10月）

伊哈希．哈山（哈桑）著。劉象愚譯。《後現代的轉向：後現代理論與文化論文集》。台北：時報文化出版企業有限公司，1993。

伍渭文。〈失樂園的逆轉——崇拜禮儀的屬靈操練〉。《中國神學研究院期刊》第21期（1996年7月）。

伍渭文。〈誰是崇拜中的主家呢？〉。《紐約神學教育中心季刊》（2000年7月）。

伍渭文。〈兩大主流崇拜模式初探〉。《教牧分享》（1992年1月）。

伯特納著。趙中譯。《三位一體》。台北：基督教改革宗翻譯社，1972。

李天命。《存在主義概論》。大學生叢書4。台北：大學生活出版社，1977。

李保羅。《恩賜事奉：「信徒皆祭司」和「屬靈恩賜」的再思》。香港：播道會文字部，1999。

李耀全。〈心靈輔導：心理輔導與屬靈引導的結合（二）〉。《教牧期刊》第2期（1996年10月）。

余達心。〈後現代與西方文化的困境〉。《今日華人教會》第112期（1998年10月）。

宋華忠。《現代神學思潮》。台北：聖文出版社，1984。

房志榮。〈福音形成史〉。《神學論集》第16集。香港：香港真理學會出版社，1973。

林孟平。《輔導與心理治療》。香港：商務印書館，1986。

林榮洪。《基督教神學發展史1——初期教會》。香港：中國神學研究院，1990。

林榮樹。〈敬拜神學的親觀——崇拜與佈道是否掛鈎？〉。《基督教週報》第1853期（2000年2月）。

周聯華。《講道法》。台灣：東南亞神學院協會，1964。

吳羅瑜、許志賢編。《你所念的你明白麼？——神話語的詮釋》。香港：中國神學研究院，1989。

吳梓明。〈「知性成長學說」對教會培育事工的啟迪〉。《今日華人教會》第166期（1993年4月）。

吳漢超。〈新世代的危機〉。《今日華人教會》第211期（1998年10月）。

佛克馬、伯頓斯等著。王寧譯。《走向後現代主義》。北京：北京大學出版社，1991。

馬有藻。《基督教神學思想史導論》。香港：天道書樓，1979。

約翰·奈思比特著。梅艷譯。《大趨勢：改造人類生活的十個新方向》。北京：中國社會科學出版社，1984。

高力富著。劉良淑譯。《美境重尋》。香港：福音證主協會，1976。

章力生。《上帝論》。系統神學2。香港：宣道出版社，1990。

唐崇榮主講。〈三一神學講座〉第二盒錄音帶。香港：中國神學研究院，1989。

梁廷益。《細胞小組教會：組長指南（理論篇）》上冊。香港：沙田浸信會，1998。

梁家麟。《今日哥林多教會——哥林多前書註釋》。香港：天道書樓，1992。

袁海生。〈宗教語言與聖經的權威〉。未刊文章，1982。

袁海生。〈後現代主義影響下的牧養方式與牧者應有的角色〉。《教牧期刊》第10期（2001年11月）。

袁海生。〈屬靈導引與教牧輔導的整合——迎向二十一世紀的華人教會牧靈模式〉。未刊文章，1998。

袁海生。〈新派神學的緣起〉。未刊文章，1982。

侯活．祈連堡著。伍步鑾譯。《牧養與輔導》。香港：基督教文藝出版社，1988。

韋柏著。何李穎芬譯。《崇拜——認古識今》。香港：宣道出版社，2000。

麥葛福著。劉良淑、王瑞琦譯。《基督教神學手冊》。台北：校園出版社，1998。

葉敬德。〈新紀元運動的挑戰〉。《今日華人教會》第184期（1994年12月）。

萬爾斯著。許志超、陳秉華譯。《人性的探索——基督信仰心理學研究》。香港：宣道出版社，1994。

雷本講述。吳羅瑜編譯。《朝見永生神》。香港：中國神學研究院、天道書樓，1979。

馮作民編著。《文藝復興時代》上冊。台北：世界文物出版社，民國66年。

馮蔭坤。《真理與自由》。香港：證道出版社，1982。

馮蔭坤。《腓立比書》。香港：天道書樓，1987。

陳大衛。《講道的落實——解經講道與路加的比喻》。台北：校園書房出版社，1988。

陳韻琳。〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉。香港建道神學院百周年院慶教牧研討會講義。香港：建道神學院，1999年。

許志偉：〈從神的位格看人際關係（上）〉。《今日華人教會》（1993年2～3月）。

許志偉：〈從神的位格看人際關係（下）〉。《今日華人教會》（1993年4月）。

許志超、陳秉華譯。《人性的探索——基督教信仰與心理研究》。香港：宣道出版社，1994。

盛寧。《人文困惑與反思》。北京：三聯書店，1997。

張國清。《中心與邊緣》。北京：中國科學出版社，1998。

張慕皚。〈敬拜更新的神學基礎〉。《建道通訊》第108期（1997年7月）。

張慕皚。〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉。見萬爾斯著。

彭巴頓著。黃漢森譯。《舊約神學》。香港：種籽出版社，1987。

曾立華。《教會職事的重新與更新》。香港：建道神學院，1996。

曾立華。《從上而來的文獻》。香港：香港基督徒團契出版社，1983。

曾祥新。《士師記》。天道聖經註釋。香港：天道書樓，1998。

華爾克著。謝受靈（原譯）。《基督教會史》。香港：基督教文藝出版社，1979。

雲格爾。〈「經世」的三位一體與「內住」的三位一體的關係〉。見溫文編。《現代語境中的三一論》。香港：漢語基督教文化研究所，1999。

道格拉斯、法格斯杜編。蘇心美、馬軼群譯。《單身事工》。台北中國主日學協會，1996。

黃儀章。《創造、立約與復和》。香港：天道書樓，2000。

黃泓泓主編。《現代西方心理學十大學派》。合肥：安徽人民出版社，1990。

葛倫斯、奧爾森著。劉良淑、任孝琦譯。《二十世紀神學評論》。台北：校園書房出版社，1998。

葛蘭麥可琳、羅傑奧克蘭、萊利麥可琳。晚甦譯。《創造論的明證》。香港：宣道出版社，1999。

趙天恩編。趙中輝譯。《歷代教會信條精選》。台北：基督教改革宗翻譯社，1993。

鄭果。《差傳問答》。台灣：中國信徒佈道會，1982。

鄭建生。《後現代再著魅》。新紀元素描系列V。香港：卓越書樓，1995。

黎斐甫著。徐慶譽譯。《改教運動史》。香港：基督教文藝出版社，1977。

蔡元雲。〈資訊世界的誘惑〉。《今日華人教會》（1993年1月）。

滕張佳音。〈後現代宗教觀——我樣樣都信！〉。《今日華人教會》第211期（1998年10月）。

鮑會園。《羅馬書》卷上。香港：天道書樓，1991。

鄺炳釗。《創世記》卷1。天道聖經註釋。香港：天道書樓，1997。

韓威廉。宋華忠譯。《提摩太前後書註釋》。香港：天道書樓，1988。

羅青。《甚麼是後現代主義》。台北：台灣學生書局，1993年。

羅賓．凱利編。楊牧谷譯。《當代信仰手冊》。台北：校園書房出版社，1990。

〈極速崇拜——保證四十五分鐘搞掂〉。《時代論壇》第662期（2000年5月）。

蘇穎智。〈推行普及神學訓練：裝備福音生力軍〉。《今日華人教會》第112期（1988年2～3月）。

《辭源》。改編本。香港：商務印書館，1972。

勘誤

本書 129 頁中第二段的勘誤：

（三）彰顯上帝榮耀的行動—遵行大使命

在福音大使命中，其結構主要是由一個命令式的動詞「使…作門徒」（**μαθητεύσατε**），及三個分詞「去」（**πορευθέντες**）、「施洗」（**βαπτίζοντες**）、「教訓」（**διδάσκοντες**）組成。可見耶穌基督的大使命只有一個，是教會整個群體，即每一個信徒都必須遵守的，這命令就是「使人作門徒」，當中沒有選擇的餘地。但問題是要怎樣作呢？大使命中的三個分詞，正好提供了內容與答案：當我們要「使人作門徒」的時候，是要「去」—願意為福音的緣故走出去，作出委身的代價；給他們「施洗」—讓他們能透過水禮公開地與神及聖徒的群體立約並建立教會；將主耶穌所吩咐的教訓都「教訓」他們—讓他們遵行主道，建立傳福音的教會。

教牧神學研究系列

1. 李耀全著：
   《心靈輔導——心理輔導與屬靈導引的整合》
2. 李耀全編：
   《靈修與修靈——華人教會靈修神學二十一世紀的議程》
3. 李耀全編：
   《性與靈性——神學探討與生活應用》

教牧論文系列

1. 梁永善著：
   《離異家庭青少年的牧養》
2. 謝任生著：
   《有福音傳給貧窮人？——香港教會貧窮人福音事工的聖經及神學反思》
3. 譚廣海著：
   《鶼鰈程——基督徒夫婦屬靈親密關係的重建與塑造》
4. 袁海生著：
   《三一神與聖徒群體——如何在三一神的亮光下回應後現代主義對基督教信仰的衝擊及從事牧養工作》

打從上世紀末開始，不少學者及教牧都注意到後現代文化對基督教的衝擊，並已有不少專著探討有關課題。然而，真正能從堂會牧養的角度，來回應這問題的著作，至今尚付闕如。本書的出版，正可彌補這方面的缺環。

本書作者具二十年豐富牧會經驗，並從中體察到將實用神學討論結合教義神學的重要，本書正是他鎔冶經驗與學識的研究心得。全書分成兩大部分：第一部是透過聖經研究、歷史神學、系統神學，重整歷代三一神論的教義；第二部則聚焦於聖徒牧養之上，探討後現代文化對教會的衝擊，並嘗試把三一神論、後現代主義及堂會牧養併合討論，具體而細緻地道出當今堂會在策劃事工上應如何回應新時代的挑戰。

我在翻閱這部近十萬字的巨著時，再三印證作者的洞見——我們確實要擬定今天的牧養策略，不能忽略社會與文化處境的轉變，故將牧養工作的再思，扣定在與後現代主義的對話之上，是有迫切意義的。三一論、後現代主義，及堂會牧養，這三個元素構成的三角關係，成了本論文的骨幹；而將這三者併合討論，亦是它的主要價值所在。

梁家麟博士

建道神學院研究教授

在本書中，袁牧師集合了具權威性的聖經研究、歷史神學、系統神學的結論，讓讀者能全面認識三一神的教義。而本書包含的多元進路及仔細的研究內容，更是華人教會一個難得的豐富資源。再者，袁牧師從動力而非靜態的角度來探討三一神教義，確有其可取之處。這進路較易將教義應用在生活與事奉上，縮窄了教義與實施的鴻溝。本書針對時代的需要作出回應，在教會的敬拜、栽培、團契、見證的實施上，為教會開拓了一條新路，這努力是可嘉可佩的。

許道良牧師

播道神學院前任院長

ISBN 962-7997-68-4

9 789627 997689

SA1051