

「我要向渴慕真道者、努力追溯使徒信仰的新教徒或羅馬天主教徒、及向信奉正教但卻未曾瞭解教會各項認信教理的信友，鄭重推薦《正道》這部著作。」

達拉斯市德米特里總主教（美國正教會）

「假如我在開始尋覓真正的教會時，便能接觸到卡拉克・卡爾頓的新書《正道》，我便可能省去多年的痛苦掙扎。在我讀過的引介正教著作中，《正道》是最出色的。我深信這部著作能夠引領萬千的新教朋友皈依正教。卡拉克・卡爾頓為正教會成就了一件重要的大事。」

舍弗

《正道》

每一個新教徒對正教會應有的瞭解

卡拉克・卡爾頓 著

《正道》是卡拉克・卡爾頓最暢銷的教義手冊《信仰：理解正統基督教》的備受期待的續篇。在《正道》一書中，卡拉克・卡爾頓將其注意力置於正教和新教之間最基本的差別上。卡拉克・卡爾頓以清晰、優美的筆觸描繪了擁有歷史的教會的宏觀圖景，溫和地解釋新教朋友如何能夠接受完整豐滿的基督教信仰。

- 《正道》是卡拉克・卡爾頓的暢銷書《信仰》的完美續篇。
- 《正道》是一本每一位對正教信仰感興趣的新教朋友應該讀的書。
- 《正道》是正教徒瞭解我們周圍的新教文化非常寶貴的參考書。
- 《正道》是正教徒贈送給新教朋友或家庭的最佳禮物。
- 《正道》是給年齡14歲以上的朋友自習或小組學習的最理想課本。



ISBN 978-988-15934-1-2



9 789881 159341
定價HK\$99

正道

新教信徒對正教須知

卡拉克・卡爾頓 (Clark Carlton) 著



—— 新教信徒對正教須知 ——

卡拉克・卡爾頓 (Clark Carlton) 著



正道

—— 新教信徒對正教須知 ——

卡拉克·卡爾頓 (Clark Carlton) 著

正道——新教信徒對正教須知

作者：卡拉克·卡爾頓

編譯：李麗詩

審稿：施義凡 李麗詩

封面設計及排版：黃嘉敏

封面相片：© Geom/StockFreeImages.com

© Rocksuzi/StockFreeImages.com

出版及發行：香港聖彼得聖保羅教堂

香港上環皇后大道西 2-12 號

聯發商業中心 7 樓 701 室

電郵：church@orthodoxy.hk

網頁：www.orthodoxy.hk

製作：道聲出版社

香港九龍油麻地窩打老道 50A 三樓

電話：(852) 2388 7061 傳真：(852) 2781 0413

電郵：taosheng@elchk.org.hk

網址：www.taosheng.org.hk

版次：2013 年 2 月（初版）

中文版權 ©2013 香港聖彼得聖保羅教堂

國際編號：978-988-15934-1-2

本書引用之經文取自和合本聖經（上帝版），香港聖經公會版權所有，承蒙允許使用。



本譯文經正教會中華諸聖會翻譯委員會審核通過 (9-1-280712)

The Way: What Every Protestant Should Know About The Orthodox Church

Author: Clark Carlton

Translator and Editor: Cinde Lee

Proofreader: Щелоков Иван Cinde Lee

Cover Design and layout: Wong Ka Man, Jessica

Cover Photo: © Geom/StockFreeImages.com

© Rocksuzi/StockFreeImages.com

Publisher: The Orthodox Brotherhood of Apostles Saint Peter and Paul

Unit 701, 7/F, Arion Commercial Centre,

No. 2-12, Queen's Road West,

Sheung Wan, Hong Kong.

Email: church@orthodoxy.hk

Website: www.orthodoxy.hk

Production: Taosheng Publishing House

3/F., Lutheran Building

50A, Waterloo Road,

Yaumatei, Kowloon, Hong Kong.

Tel: (852) 2388 7061 Fax: (852) 2781 0413

Email: taosheng@elchk.org.hk

Website: www.taosheng.org.hk

Edition: February 2013 (1st Edition)

All Rights Reserved © 2013 The Orthodox Brotherhood of Apostles Saint Peter and Paul

ISBN: 978-988-15934-1-2

Scripture quotations from Chinese Union Version, Shangdi edition of The Holy Bible are copyrighted by Hong Kong Bible Society and are used by permission.



Настоящее издание посвящается восьмидесятилетию
Православной Церкви в Гонконге

香港聖彼得聖保羅教堂謹以此書慶祝東正教會在港
宣教八十週年

Издание осуществлено при поддержке архиепископа
Томского и Асиновского РОСТИСЛАВА, Русская
Православная Церковь.

承蒙托木斯克城及阿西諾城總主教羅斯季斯拉夫
（俄羅斯東正教會）的支持與鼓勵，本書得以順利
出版。



題 獻

不少浸信會牧者、主日學導師、青年工作者、學院教授曾經誘導我熱愛聖經和渴慕真理，引領我終於皈依作為「真理的柱石和基礎」（提摩太前書 3:15）的正教。我對他們各位深感謝忱，謹將此作恭獻給他們。

目 錄

作者略述 /i	
鳴 謝 /iii	
前 言	1
引 介	5
第一部 從第一浸信會進入主曆第一世紀	
第 1 章 「我的南方浸會承傳」	23
第 2 章 學習閱覽	31
第 3 章 一所神學院的衰亡	45
第 4 章 贏得珠子	55
第二部 聖經、傳統、與教會	
第 5 章 唯獨聖經：前提	67
第 6 章 唯獨聖經：引證經文	91
第 7 章 傳統的本質	103
第 8 章 早期教會的架構與崇拜	117
第 9 章 新教改革	137
第 10 章 《信經》	153
結語 正教信仰與普世運動	165
譯者備註	169
建議參考書目	171
本書內文譯名對照表	173
常用譯名對照表	177
聖經書目對照表	181

作者略述

卡拉克·卡爾頓曾著有關於正教信仰入門的《信仰：對基督正教的理解》*The Faith: Understanding Orthodox Christianity*，這部書備受歡迎。他在 1964 年出生於田納西州的庫卡維爾鎮，並在南方浸會的背景中成長。他就讀於田納西州傑弗遜市的卡遜紐曼學院，取得哲學學士學位。他在北卡羅來納州維克森林以雷蒙拜恩布朗學者的身份入讀東南浸信宗神學院期間，皈依了正教信仰，並在若里市的聖格雷戈里正教佈道所接受聖膏禮。

卡爾頓於 1990 年在紐約州卡里斯特烏德市的聖弗拉德米爾正教神學院取得道學碩士學位。他的高等論文在邁恩朵夫神父 (Fr. John Meyendorff) 的指導下寫成，題目乃是《宣信者聖瑪西姆詮釋基督的人性》*The Humanity of Christ According to St. Maximus the Confessor*。

他於 1993 年在華盛頓美國天主教大學修畢早期基督教課程，獲碩士銜。目前他在位於家鄉的田納西技術大學任哲學系副講師，同時致力完成以修士聖馬可 (St. Mark the Monk, 第五世紀) 的教義及神修神學為論題的博士論文。

鳴謝

這本書能夠面世全賴以下人仕的鼓勵和協助。首先我要向我的主教致謝，就是達拉斯市的德米特里大主教 (Archbishop Dmitri of Dallas)。他不但在我請求下在答應為我審稿，更經常鼓舞及引導我依循無誤的教理。他顯示出自己「正是無愧的工人，正確地講授真理之言。」（提摩太後書 2:15）

其次我亦非常感激貝恩斯坦神父 (Fr. A. James Bernstein) 及惠特福輔祭神父 (Fr. Deacon John Whiteford)。《再次》*Again* 和《活躍基督徒》*The Christian Activist* 的讀者會熟悉傑姆斯神父。他慨然答應為我審稿並提出寶貴的評論。約翰輔祭與他認識的眾多福音派護教者有廣泛接觸，他讓我分享交流心得並助我理解他們的論點。

最後，我不能忽視下列人仕的貢獻：田納西弗朗克林市聖伊格內修斯堂的斯都贊巴赫女士 (Mrs. Conrad (Mary) Stolzenbach) 答應為這部書校對；舍弗 (Frank Shaeffer) 擔任承印人；和雙鷹工業的旦恩及斯蒂芬尼·彼德遜 (Dane 和 Stephanie Peterson)。書內任何謬誤皆由本人獨自承擔責任。

卡拉克·（英諾森）·卡爾頓

1997 年聖英諾森日

前言

達拉斯市德米特里大主教

許多皈依正教的人仕皆會見證自己的信仰歷程，但卻鮮見能夠像《正道》這部著作這樣詳盡和誠摯地分享心路，訴說自己一向受教、奉行、甚至捍衛的信仰其實是偽造贗品的體會。許多《正道》的讀者定會詫異地發覺到，「西方基督教」與「正教信仰」差距之鉅實屬天淵之別。

卡氏之故事對像我這種來自福音派新教背景的讀者而言，肯定會覺得感同。我作為一個牧者及導師，在帶領慕道者皈依的程途上，從義務中得著福樂不淺，是故能夠察覺與他們共感的經歷。再者，由於作者表示不少讀者會對我個人朝聖的歷程感具興趣，是故我在此盡量憶述連串引領我皈依的經歷。

一如作者指出，我本來就對基督信仰的本質帶著不少根深蒂固的誤解。我在約五十七年前尚為年輕時便與自己初信的浸信宗斷絕關係。當時我的姐姐德玫特拉與我開始發覺在自己的浸信教會覺得忐忑不安。我們雖然受到鼓勵研讀聖經，但卻覺得在教會的生活往往與新約聖經的教導格格不入。也許是聖週

禮拜五的野餐和兩天之後約略帶過「復活」的含糊概念，促使我們銳意尋找「新約教會」。我們涉獵到一本名為《世界宗教大全》*World Book of Religions* 的書，方才發現正教會的存在。我當時只有十四歲，姐姐十五歲，我們壯著膽子造訪德薩斯州達拉市唯一的正教教會聖三一正教堂。

我們在 1940 年的一個主日首次前往聖三一堂，雖然我們當天的經歷與自己過去所熟悉的一切如此截然不同，我們卻自此不需另覓會堂。那一天是我們生命的轉捩點。當時我們雖然不能準確地分析出自己的反應，但我們卻肯定自己已尋得所索。其實當時的處境令我們感到留在此教會不無難處：聖三一堂當時的信眾多為移民，對堂會內出現了陌生的外來人甚覺驚訝。他們只遇上過一位皈依者，而那是因為他要與一位希臘女士結婚。

但話說回來，我們當時雖然不懂希臘語，卻能達致理解並深為所動。舉例說，我們從未體驗過身處在一群禱告的信眾之中的感覺：他們的敬虔態度、對聖禮明顯地熟稔、站著兩小時崇拜而從不言倦（雖然當時已有部份信眾提議設置坐椅）、他們對聖像、福音書、燃點聖燭和對司祭神父的極度尊崇，皆令我們留下深刻印象。不出數週，我們已覺得賓至如歸，十分舒坦。信眾將我們視為教會的一份子，不諳英語的神父開始毫不計較耗時若干地教導我們正統信仰的細節。他從不會將正教信仰與其他宗派相比，只是簡明而愉快地向我們講述基督及教會作為奧體的道理。

不論我們的個人經歷如何，我相信卡氏巧妙地指出了當時促使我們尋探信仰的原因，就是歷代相傳使徒教會的持續性。我們也曾對使徒教會為何突然中斷，又在一千五百年後在北歐

地區復興起來的論調產生疑問。一般而言，這就是浸信宗對教會歷史的普遍陳述。在我記憶之中有一件事情至今仍印象猶新：在我的堂會中有位來自哥林多的男士，他的家鄉就是聖保羅曾經兩度致函的哥林多。這是一個何等美麗的啟示：哥林多教會具有一段連貫無間斷的歷史。

卡氏經年的歷程不時會碰上痛苦的時刻，這些經驗能給予正統信仰的初信慕道者靈性上的鼓勵。他對改革宗信仰本質的精闢見解尤為令人印象深刻，相信許多讀者都會對他的詮釋感到驚異。對一般認為正教信仰是與新約教會某種突如其來斷絕關係的人來說，他對早期教會的連貫承傳、教會的生活、架構、崇拜及聖工的闡述都會有莫大裨益。假如這種斷絕關係曾經發生過，那麼我們豈不是要質疑上主差遣聖靈引領教會達致一切真理的應許？

最後，作者對正教參與普世運動的評論是正確及中肯的，他的見解與本人甚為近同。參與普世運動的正教人仕之中我亦有相識，說句公道話，除了非常少數的例外，他們大部份都忠於參與運動的原意：就是要見證正教信仰，指明教會乃為不可分割的一體，而唯一達致合一的途徑就是皈依正教。我向尋索真理的人仕，或是在新教及天主教徒中嘗試尋找使徒、殉道者及先哲聖賢的信仰，或是不甚理解自己教會為何持守各種論點之底蘊的正教徒，推薦卡氏這部新作。願上主豐厚地祝福作者領人皈依聖經所傳之基督的事工。

+ 德米特里

達拉斯市及南方教會總主教

美國正教會

1997 年 9 月 29 日

引 介

重價的珠子



天國又好像買賣人尋找好珠子。遇見一顆重價的珠子，就去變賣他一切所有的，買了這顆珠子。(馬太福音 13:45-46)

1986 年的 6 月，我懷着二十二年來蓄勢待發的幹勁，手握著剛取得的學士文憑，以堂區教會「傳訊員」的身份，參加了南方浸信宗大會。世界大會中心會場之內，眾多浸信宗溫和派極力希望阻止基要派操控會議程序，但卻未能力挽狂瀾。亞蘭特的氣溫遠不及會場內的氣氛熾熱。我在會場內靜坐觀察，得出的結論就是：南方浸信宗大會迫切地需要改革。我盼望有位新馬丁路德，將他的《九十五條論綱》穩穩地釘在達拉斯市第一浸信會堂的大門上，以呼號浸信會眾回復到當年激進的改教運動的靈根之上。

翌年 8 月我遷居到北卡羅來納州維克森林，以雷蒙拜恩布朗學者的身份，入讀東南浸信宗神學院。在我首度亦是唯一一次參與南方浸信宗大會後不出兩年，我便受歷代薪傳的基督正教正式吸納。那箇中到底發生了甚麼事情？一個火氣十足、激進新教、一臉「別惹上我」的南方浸會信徒，怎麼會加入一個與我的美國南方信念差距甚鉅，奉行禮儀及階層體系的教會？

哥白尼式的革命

在過去十年之內，國內有為數不下數千的福音派新教徒踏上同一朝聖歷程，對我及對他們來說，問題的核心其實關乎基督信仰的本質。基督教信仰其實是甚麼，它是一套哲學嗎？還是一套道德法規？還是實質上是個人與上帝之間的私人關係？

蘇格拉底曾經說：「不加省察的生活，了無價值」。人的信仰自然亦應如此，但大部份的基督徒，起碼是美國的基督徒，卻從不費神去嚴肅地思考自己的信仰，去理解他們為甚麼會信、信的是甚麼、和信仰有否影響他們的生活、或信仰在生命中應具甚麼影響力。

我們這些來自某一個教會宗派背景的人，在成長過程中都會習染到一定程度的井蛙之見。我們臆斷所信確為真理，所奉行的乃是唯一正道，因為那是我們承受了一套慣常的信仰及言行模式。當我們一旦碰上從未接觸過的宗教體系和如何思想信仰及與上帝相交的新方法時，便像遇上了一場哥白尼式的革命一般¹。事實上，這可能是我們在生命中首次理解到自己的宗教信仰可能並非宇宙的軸心。

居住在老聯盟地區的南方浸會信徒自有一套特異的狹隘見地。南方浸信宗在該地一直在人口數目及本土文化都佔主導地位，當一個人在國家最大的新教宗派中成長時，想不沾染那套對宗教範疇的偏見，是幾乎沒可能的；就好像一位在芝加哥某區長大的波蘭籍天主教徒一樣。

我清晰地記得十多歲時，自己便認為只有南方浸信宗信徒（也許可以包括某幾位獨立浸會教友，如弗衛爾 Jerry

Falwell）才算是「真正」的福音派信徒。那即是說只有我們才真正有誠意領人「得救」。²雖然我對北方浸會的信眾一點也不瞭解，但我總覺得他們都是自由派。連像惠頓這種福音派主義中最堅穩的衛道者，我都覺得不甚可信。³

雖然我怎樣也算不上是個要打擊天主教的人，我卻臆斷天主教倡導的是一套比較含糊的關於上帝父權及靠善行得救的教義。我首次在電視收看梵蒂岡的子夜彌撒時，我對聖禮那麼像「基督教」確實感到十分詫異。崇拜中提及基督在十架的受死、祂的復活以及罪得赦免——這一切都是很「福音派」的主題啊。

岔路

當一個基督徒一旦能夠跳出自己起初的井蛙之見而開始察覺到其他基督教宗派的存在時，在眼前便出現兩條路。一方面看，你可以接受各宗派的多樣化神學論述，認為其差異

² 在學者之間，對南方浸會信宗是否福音派的意見頗為分歧。參考Garrett, Hinson, 及Tull, *Are Southern Baptists "Evangelicals"?* (Macon, GA: Mercer University Press, 1983)。「福音主義」最普遍的詮釋乃是以聖經為本、信奉基督捨身贖罪的犧牲、及一段再生皈依經歷的必要性，若以此作為基調而論，James Leo Garrett, Jr.就認為南方浸信會信徒算得上是福音派。在另一方面，E. Glenn Hinson雖然接受南方浸信宗及福音派信徒共認上述教義，但卻強調彼此乃「誕自不同母胎」。Hinson 引論南方浸信宗的獨特歷史和思想取向，認為他們並不是福音派信徒。我認為Hinson的據論不無道理，但仍偏重Garrett的詮釋。若想閱覽福音主義的特質和歷史的概括引介，可參考Noll, Bebbington, 及Rawlyk編著, *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990* (New York: Oxford University Press, 1994)。編者以四個初階作為福音主義的定義：「……聖經主義（即是將聖經奉為最高的宗教權力）、皈依主義（即是偏重新生經歷）、行動主義（即是以個人幹勁投身宗教義務和關顧社會）、及十架救贖主義（即是視基督的拯世事工為基督信仰的中心精神）」（第6頁）

³ 這或多或少跟南方人的身份關係多於與浸信會信徒的關係。Samuel Hill說得好：「從北方的角度看，南方人是在複述他們先人一個世紀之前的論調：北方失卻了信仰，只有我們南方人是美國信奉上帝的社稷遺民」（參考Noll及其他編輯者所著之*Evangelicalism*內載"Northern and Southern Varieties of American Evangelicalism in the Nineteenth Century", 第287頁）。

¹ 譯按：哥白尼 Copernicus 是位15世紀的波蘭天文學家，他的《天體運行論》及《日心地動說》改變了人類對宇宙的認識。

性是合理的，並慶幸上帝以各種不同方式向人們彰顯自己，而人們亦各自以不同方式與祂相通。另一方面看，你亦可以認為這些不同宗派各持己見並非美事，而是一個深刻的神學難題，與聖保羅「一主、一信、一洗」(以弗所書 4:5) 的宣示背道而馳。

第一種看法，直截而言，只不過純粹是神學上的相對主義，然而不論是福音派或自由派的新教徒，絕大部份都接受這種觀點。早在多元文化及各式生活風格百花齊放之前，大部份的新教世界都覺得神學和教會學的多樣化是件好事，鮮見例外。

對我們這些接受第二種看法的人來說，宗派和神學理據多樣化自此便成為了我們實際的存在性問題。我們認為基督教世界的分歧正是對我們能否忠於福音的一項挑戰。教會的問題變成了基督化生命的問題：「凡稱呼我主啊、主啊的人，不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人，才能進去。」(馬太福音 7:21)

接納第一種看法的人會走上尋求一神主義的途程：他們在眾多宗派及神學觀中尋覓自己能夠學習的見解和技巧，以找出怎樣增強自己靈命的長進、研究哪種崇拜方式最適合年輕人、怎樣才能喚回離開教會的信徒、甚麼能有效地打動人心、或者促進信徒的「成長」或……(填上自己的目標)。這會不期然達致「柳溪神學」，也即是所謂成功神學：假如方法奏效，那便肯定是上帝的作為了。⁴

⁴ Bill Hybels是芝加哥市郊無宗派的柳溪社區教會的始創人。他被福音派視為能促使教會增長之翹楚。他協助推行「慕道者禮拜」，其儀式架構、音樂和訊息皆針對吸引和酬待一度離開教會的迷羊。國內充斥著五光十色的「慕道者禮拜」及「現代感禮拜」，就算在較看重傳統的新教教會亦然。這是Hybels及其柳溪神學的功利取向所直接造成的影響。若想參考福音派對柳溪神學的議論，請閱覽David S. Luecke在*Christianity Today* 114:16 第479頁(1997年5月14日)發表的"Is Willow Creek the Way of the Future?"

一般功利者的取向會引起數個重要的問題：這位我要邂逅的上帝到底是誰？祂對我有甚麼期望？如果一種想法或是技巧能幫助我對自己能夠感到更滿意，令我覺得自己更為屬靈，那是否表示那種想法或技巧便是上帝的方法？這種取向缺少的，正是對真理的索求。

兩位傳道者的故事

有兩位傳道者的故事能夠闡釋多種取向的分別：格爾奎斯特 (Peter Guillquist) 和克倫德寧 (Daniel Clendenin)。在 1960 年代，格爾奎斯特是「學園傳道會」的十大分區總監之一，而今天他則是一位正教的神父。雖然克倫德寧研讀及寫作了及大量有關正教教會的著作，他卻一直至今仍然維持新教福音派導師的身份。我提及他們的原因並非其中一位皈依正教而另一位並沒有改變初衷，而是想論及他們分別對自己的決定之銓敘。

在 60 年代中期，格爾奎斯特及在校園傳道會的多位同工對他們身處非正規教會的境況中醒悟過來，便決意踏上尋找「新約教會」的程途，並在國內多處建立起小型的信仰群體。

隨著他們這趟朝聖歷程的進展，他們始終將尋找「真正」的教會作為大前題。格爾奎斯特將他們的探索和測度進展的準繩寫在他的著作《皈依正教：尋找古代基督信仰之旅》*Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith*:

……我們自始已同意跟隨歷史記載的新約教會之模範操作。假如我們發現錯失，便會力圖改進。我們決意奉行新約教會的教義、模仿她的崇拜、及盡我們所知悉理解的運作機制方式管理會務。換言之，假如我們發現到處的基督徒都曾恪守某一信念或堅持某項行事

方式，各人皆遵循同一行為而該事亦符合聖經教導，我們則會改變自己以追隨先祖的信仰。

一種釋經方法便如此開始發展成形。我們一向覺得歷史中的教會像個二十節長的牧場式機構，每個世紀重建一次以反映當代文化。現在我們開始視教會為一幢建基於使徒及先知、並以基督為房角石的二十個世紀高的豎立式建築結構。⁵

格爾奎斯特的探索促使他開始認真地思考正教會宣稱他們是唯一真正教會的真確性，及考慮是否應該最終投入正教會慈愛的懷抱。這並不表示每個邂逅正教會的人都會受教會的聲明所說服。假如不能全然信服正教會的教導，那麼加入正教會便是無稽之舉，並有不盡不實之嫌。此事之重點其實並不那麼在乎接受或抗拒正教的聲明，而是視乎信徒是否能夠嚴肅認真地看待教會。

這一點正是格爾奎斯特和克倫德寧見解的不幸分歧最顯著之處。格爾奎斯特的探索是一段激情的尋求真理之旅，而克倫德寧的調查則只是一份學術性的研究，其中並無夾雜像推動格爾奎斯特和千千萬萬其他信眾的朝聖程途的那種迫切索求生存意義的激動。

克倫德寧花了四年時間（1991-95），在莫斯科國立大學擔任命客席教授。在此期間他對俄國正教逐漸熟悉，而他的研究和與正教信眾的認識令他寫成兩部皆由貝克 Baker 出版的著作，就是《從西方視角論東正教信仰》*Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* 及《東正教神學觀：當代導讀》*Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*。

克倫德寧對正教信仰分明採取贊同的態度。雖然仍有未盡

理解正教神學論點之處，他的著作之中卻完全沒有福音派慣常對其他宗教信仰的敵意和誹謗。其實，克倫德寧的論述如此認同正教神學觀，許多人都忖度他會否皈依正教會。

克倫德寧在《今日基督教》*Christianity Today*⁶ 內澄清對正教信仰的個人取向，解釋他為何不會皈依正教會。文中令人最為失望之處，就是他對正教會宣認為唯一真正教會的聲明，並未顯出合宜的嚴謹態度。

克倫德寧理解到正教信仰及新教主義間的分別，其實直指基督信仰的核心，他指出自己沒有皈依正教是自己篤信新教的觀點：「因為我對新教福音派傳統獨有的關鍵要點深信不疑。」但他卻寫道：「我們應該要求自己絕對尊重甚至深愛正教的歷史、神學、及文化……」

一個人如何能夠一方面完全否定但又另一方面深愛某宗教的歷史、神學、及文化？假如新教的「唯獨聖經、因信稱義」的論調是正確的，那麼正教會便定然是錯誤的；但如此一來，千千萬萬的靈魂豈不是險逢地獄？其實在最終的分析之中，這些問題到底是否真的那麼重要？克倫德寧覺得這些論題是「良知上或原則性的問題」，由此看來，他並不覺得那是含置著永恆意義的課題。

克倫德寧認為福音派信徒對正教會聲稱為真正的教會應感到困惑。但原因為何？克倫德寧令人覺得他抗拒的並非正教會宣稱自己為真正的教會，而是不能接受任何教會作出這樣的聲言。

當自由派基督徒聲稱基督徒、摩門教徒、回教徒、印度教徒、及佛教徒都是向「同一個上帝禱告」，典型的福音派信徒

⁵ (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1992) 第27頁。

⁶ "Why I'm not Orthodox: An Evangelical Explores the Ancient and Alien World of the Eastern Church", 41:1 (1997年1月6日)，第32頁開始。

都會奮力爭辯。雖然上帝只有一位，我們卻不能單純地就此推論所有人都以這位上帝作為他們禱告的真正對象。我們主耶穌基督的父上帝並非摩門教徒、回教徒、印度教徒、及佛教徒的神：「列國的神都不過是偶像」（詩篇 96:5/ 現中修定版）。⁷ 基督教是唯一真正的教會，「除他以外、別無拯救，因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」（使徒行傳 4:12）

假如福音派信徒能夠相信基督教與世上其他多不勝數的各宗各派，都宣認唯一真神導人皈依，那麼正教曾經訂立新約正典、撰寫尼西亞信經、在本世紀獻出比過去一千九百年整個基督教世界加起來還要眾多的殉道者，當這個最古老的基督教會聲稱該教會是唯一真正的基督教時，為何新教徒卻覺得這份基督信仰的獨一及真確的表達方式，卻是如此地不可置信？

克倫德寧對正教會相當誠摯的景仰乃建基於他自己假設正教會與福音派類同之處。他指出：「基督徒應共同信奉所有早期基督徒的信經，這並非等閒之事。」此乃克倫德寧謬誤之處，亦是他的神學觀與教會學相對主義的基礎。事實上，正教會與福音派信奉早期信經的態度，並無共通之處。

正如自由派基督徒誤認基督徒、摩門教徒、回教徒既然稱呼真主為「上帝」，他們信奉的就是同一位上帝，又因為正教會與福音派沿用相近的詞彙，所以大家的認信自應類同。這本書的分題是：「新教徒對正教須知」，箇中最重要的一點就是正教與新教是兩個基本上不同的宗教。如二者其所昭示的是合乎定理又是真正的基督教，那麼按邏輯常理而言，另者便不

可能是真正的教會。

認識自己

若然要為克倫德寧辯護，那麼值得一提的就是每位皈依正教信仰的新教徒在朝聖歷程的某些階段中，都會發覺自己持有克倫德寧的這些觀點。在我開始探索正教信仰日子尚淺時，我也曾嘗試在正教會中尋覓可以為自己的神學觀找出圓滿解釋的各種見解，而並非有意皈依。當時我對正教會聲稱為唯一真正教會的說法掉以輕心，因為我單純地覺得「教會」只不過是由世上所有「真正」基督徒所組成的一個無形群體。

就個人經驗及閱覽其他眾多皈依者的經歷而言，我能夠肯定無論人們對正教會存有正面或負面的印象，他們在未對自己的信仰作出一段相當日子的反思及批判性評估，是不會嚴肅地面對正教會的宣認聲明的。這種反思期通常由一個甚為戲劇性的外在危機或內心對長期停滯現狀所產生的不滿情緒促使而然。

在第一部中，我將描述基要派如何在一個探討正教信仰及禮儀的活動中藉端篡權，及南方浸信會如何處理這次「聖戰」危機。⁸ 我在對自己的神學觀作出批判性評估時不斷湧現連串的重要問題，而我對正教信仰的興趣正好讓我發掘出解決問題的方案。

格爾奎斯特的經歷卻不盡如此。對他及他的同道來說，危機在他們還沒有認識正教會之前早已存在。問題發生在「校園傳道會」並未能「叫萬民作主門徒」。他們雖然能感動人們簽署一份決志書，但皈依者卻鮮見能夠留下來。這種失敗令他們

⁷ 此詩篇取自《七十賢士希臘文本》Greek Septuagint Text 的詩篇集。正教會追隨新約作者沿用而非中世紀後期的希伯來傳統馬索拉釋經文本Hebrew Masoretic Text。按照七十賢士本，在一般(以希伯來語作範本語文)的英語聖經中，此段詩篇的編碼是96:5，內文為「列國的神都不過是偶像」。以後的詩篇選段皆取自七十賢士本，編碼若有分歧之處則在括弧內註明希伯來語文本的編碼。

⁸ 我得再三強調我皈依正教並非因為基要派在南方浸信會中奪權。他們的行為只迫使我首次反思自己的信念。我的結論是基要派和溫和派二者皆錯。我一旦能夠承認自己的神學「系統」謬誤之處，才可以清晰地看到正教信仰的真理。

再思「校園傳道會」的非正規教會神學觀，後來更引伸至察思福音主義。⁹ 這趟危機推動他們上路尋找「新約教會」，他們的索求在 1987 年受神聖正教會吸納時告終。¹⁰

對許多人來說，他們的批判性自省都與邂逅正教信仰及對之產生興趣無甚關係。對其中部份人而言，可能正是邂逅正教信仰令他們產生危機。當人們以正教信仰挑戰自己的基本信念時，他們不得不重新考慮他們自己的處境及資源。在自省期間，若然配合對正教坦誠（那怕是含有敵意傾向）的思考，都會產生對自己信念的嚴肅察問。許多人在嘗試證明正教信仰謬誤之中卻皈依了正教。¹¹

為福音準備

我對自己成長時是個南方浸會信徒感到非常慶幸。這部著作及我皈依正教的經歷絕無對照顧我成長的人仕帶有任何不敬之意。沒有他們的愛護和影響，我今天便不會是正教信徒。每當我切想自己若是在個無宗教信仰或自由派新教的家庭中成長會有何後果時，便會不寒而慄。是故，我對父母、牧者、師長及田納西州庫卡維爾市第一浸信會的青年工作者們負欠良多。是他們將對上帝的愛及對真理的渴慕灌注在我的心中，帶領我

終究皈依正教會。

我對自己的新教背景的看法，就像早期教父看以色列歷史一般，是視之為基督福音作的準備。從歷史觀點而言，新教主義當然是脫離而非加入歷代所傳的教會¹²，但即便異端不斷湧現，基督並沒有離棄西方的信徒。¹³ 祂自古至今仍臨格於聖經之中。雖然各式各樣的新教主義皆為異端，上帝卻親自在個別生命中作工，領人達致圓滿的真理。

基督教是猶太教的圓滿實現。正教是新教中一切真善的圓滿實現，皆因新教主義之真善乃由西方的正教背景所遺留下來的。當基督出現之時，許多猶太人認識到祂就是他們的希望及夢想的圓滿實現。就像年邁的西面，他驚歎：「我的眼睛已經看見祢的救恩，就是祢在萬民面前所預備的……」（路加福音 2:30-31）。如此類推，許多新教徒認識到正教的基督就是聖經中的真基督，那怕他們的方法和認識不甚完美及稍帶偏倚，祂才是他們敬拜和渴慕的那一位。

當然，不是每個猶太人都承認基督就是彌賽亞，猶太教的精髓本來正是為基督的來臨作出準備，但他們的政教編制卻變成了一大堆纏糾不清的、人為的、縛束性的規例和傳統。正因為這些紛亂的糾葛，他們不能接受基督就是他們的彌賽亞。耶穌曾告訴猶太人的領袖：「你們誠然是廢棄上帝的誡命，要守自己的遺傳。」（馬可福音 7:9）

最諷刺的是，新教將存亡附諸堅持「唯獨聖經論」及提倡摒棄傳統，但新教本身卻是一個傳統。克倫德寧指出：「因為

⁹ 我所謂的「非正式教會」是泛指不附屬任何宗派或會眾的教會。「校園傳道會Campus Crusade」、「InterVarsity」、「Navigators」及「Promise Keepers」都是非正規教會機構。嚴格而論，葛培理佈道團 Billy Graham Evangelistic Association亦是一個非正規教會機構，與「校園傳道會」截然不同之處，是此機構會與本地教會信眾緊密合作。

¹⁰ 整體而論，原本上路尋覓真正教會的人最終皈依正教的百分比是很低的，但影響之鉅卻遠超於「福音派正教」運動成員之限。詳閱德米特里大主教在前言部份述及自己朝聖之旅的選段。

¹¹ Tom Avramis神父在一個虔誠的希臘正教家庭中成長。在中學及大專時期他與像「校園傳道會」那種福音派學生團體來往甚密。他決定「要消弭正教教導的「謬誤」之處以達到基督的真正信仰，所以要詳閱及學習一切關於正教信仰的知識」。他的尋索將他帶返歸宿，帶返正教會。Again 11:2 (1988年6月)，第8-9頁。

¹² 所有新教宗派都能溯源至16世紀的宗教改革運動。到那時候，羅馬天主教其實已經與正教分離了四百年。

¹³ 諷刺的是許多新教徒認為從使徒相繼亡故之後直至新教改革運動，基督曾經離棄了教會超過一千四百年。

我對新教福音派傳統獨有的關鍵要點深信不疑。」一如不願相信的猶太人，克倫德寧抗拒基督的圓滿性，好讓他能守著自己的傳統。

摩西的律法與基督的福音之間其實存有一份完美的連貫性，因為基督就是律法的成全。所以說抗拒基督的猶太人其實是在抗拒真正的猶太教，其實並非過份。他們的猶太信仰並非摩西及眾先知的真正猶太教。與此相若，新教傳統將真正的基督教福音加以蒙昧、扼制、矯形，設立了一個與早期教會相去甚遠的宗教。新教那些「獨有」之處，正就是阻礙現代新教徒清晰地認識聖經中的基督那些人為的傳統。

雖然猶太人欠缺忠信，但聖保羅並不認為上帝離棄了猶太人，恰好相反，聖保羅非常肯定雖然我們軟弱，但上帝卻信實地恪守祂的諾言（參考羅馬書 11:25）。基督並沒有離棄西方的基督徒。上帝保留聖經以作福音訊息的種籽，使新教徒可以跟隨有欠完美的認知所帶領，能夠分享基督圓滿生命的一部份。¹⁴

一份邀請

我寫這部書並非因為希望向讀者提供正教會的「資料」。我的原意是希望邀請你投身進入圓滿的真理。這份邀請亦即是指出福音派信徒並未擁有圓滿的真理。「這話甚難，誰能聽呢？」（約翰福音 6:60）福音派信徒都是優秀的人，但無論他們如何誠摯，事實上他們身處基督教會之外。我並不質疑你們的誠意、氣節、敬虔，但假如你是一個新教徒（不論是否福音

派），你便是與基督的聖體分離的。我這樣說並非有意侮辱你，而是希望能促使你考慮聖保羅講及教會作為基督聖體的話：「教會是祂的身體，是那充滿萬有者所充滿的。」（以弗所書 1:23）

你愛基督，請前來體察基督內的圓滿生命，前來愛護整個基督，如蒙福的奧古士丁所說：「整個基督，頭及身體」。你宣稱信奉聖三一，請前來體察早期教會所認識的上帝和敬拜祂，一如今天的正教會認識和敬拜祂：一位上帝，全能的父，聖子乃自祂在永恆中所出，聖靈則由祂自永恆仁愛的團契內呼出。你的世界，你對生命的全部展望，都會像我一樣，全然改寫。

正教信仰並無威脅性，而是一份邀請，請你投入圓滿的福音之中。誠然，正教信仰就是福音本身的邀請。當耶穌在雅各井遇上撒馬利亞婦人（約翰福音 4:4），她向祂提及自己先祖的傳統：「我們的祖宗在這山上禮拜，你們倒說，應當禮拜的地方是在耶路撒冷。」主回答說：「你們所拜的，你們不知道；我們所拜的，我們知道：就因為救恩是從猶太人出來的。時候將到，如今就是了，那真正拜父的，要用心靈和誠實拜祂因為父要這樣的人拜祂。上帝是靈，所以拜祂的，必須用心靈和誠實拜祂。」

「正教信仰」字面解釋是「正確的榮耀」或「正確的敬拜」。我們正教信徒知道我們拜的是誰，因為我們以靈敬拜聖父，就是以聖靈和基督內的誠實敬拜祂，因祂就是真理的體現。上帝並非呼召我們信靠一個抽象的知識體系，而是通過敬拜聖三一與祂共融：「認識祢是獨一的真神，並認識祢所差來的耶穌基督，這就是永生。」（約翰福音 17:3）

¹⁴ 我會在下文論證，儘管新教徒自稱為「聖書信徒」，但對聖經正典的態度卻異常傲慢。宗教改革者拋棄了一大部份的舊約著作，Luther更曾認真地考慮從新約正典摘除頗大篇幅。我覺得新教世界能夠保存整份新約全書，簡直少不了是天意，而斷非新教運動內部應用邏輯思考的結果。

那位撒馬利亞婦人，正教世界稱她為聖弗替尼 (St. Photini)，她接納了基督的邀請並獲得了活水之河。對他人而言，基督應許了生命之糧：「我是從天上降下來生命的糧：人若喫這糧，就必永遠活著：我所要賜的糧，就是我的肉，為世人的生命所賜的。」(約翰福音 6:51) 即便如是，許多猶太人都不能接受這種說法。他們不能將基督活生的話語安置在他們的傳統之中。如是者，聖約翰記載道：「從此祂門徒中多有退去的，不再和祂同行。」(約翰福音 6:66)

正教信仰的這份邀請就是福音本身的邀請。接受正教信仰就是接受基督。抗拒正教信仰就是抗拒基督。基督不能與自己的身體分離，祂的身體就是教會。

正教會並不審斷任何人的永恆命運。當基督在榮耀中再臨之時，每個人都得站在祂的跟前交代自己的一生，並按照自己在生命裡所領受的聖光接受審判。¹⁵ 那些在基督教會之外渡過生死的人便交由上帝的慈悲與仁愛定奪。

那些因為客觀環境故此在教會之外渡過生死的人，是與刻意選擇留在教會之外的人有所不同的。一個從沒有聽見過基督聖名的原住民的審判，是基於他接受的自然光輝而定奪。如此類推，那些曾經面對教會真理的人亦須為所知諳之事負上責任：

「你們若瞎了眼，就沒有罪了：但如今你們說，『我們能看見』，所以你們的罪還在。我實實在在的告訴你們，人進羊圈，不從門進去，倒從別處爬進去，那人就是賊，就是強盜。……我就是門：凡從我進來的，必然得救，並且出入得草

喫。」(約翰福音 9:41-10:1, 10:9)

正道

我皈依正教是因為我理解到跟從別的途徑就是將基督徒這名稱作假。我怎可以繼續宣認基督但又留在教會之外？教會就是祂的聖體啊。正教信仰真正是重價的珠子，我為這珠子「變賣」了自己的傳統、教育及事業。我要寫作這部書，使其他福音派的新教徒可以尋得及置取這顆重價的珠子。

第一部是我從福音派新教主義過渡到正教信仰的靈命旅程經歷。¹⁶ 我將這些經歷納入此書，因為曾經閱讀過這部份的人，覺得其中有與他們自己生命中相似之處。也許你也曾思量那些我亦提出過的問題。

在第二部中，我處理了聖經及傳統在基督信仰之中所佔的角色。我亦審視新教的「唯獨聖經」教義，以聖經經文及新約正典的歷代發展作為論證的根基，闡釋早期教會的教義、敬拜和教會架構是如何緊密相連、不可分割的一個整體。

我們的主耶穌基督設立了一個教會，而不是一大堆不同的宗派。祂設立的教會就是祂的身體、是祂在世上無間斷的臨格。祂的教會就是正教會。這部書是對福音派新教徒的一份公開邀約，請你們探討正教會的宣認聲明。

¹⁵ 這表示正教徒將要以最高標準作為問責的基礎：「因為多給誰，就向誰多取。」(路加福音 12:48)

¹⁶ 在 *The Christian Activist* 第10卷 (1997年冬/春)，第1頁曾刊登經輯錄的 "From First Baptist to the First Century: A Spiritual Journey"。此版本包含 *Activist* 刊登版本內沒有的資料。

第一部

從第一浸信會
進入主曆第一世紀



第 1 章

「我的南方浸會承傳」



「我可以證明他們向上帝有熱心，但不是按著真知識。」（羅馬書 10:2）

我在 1983 年參加一所浸會基要派學院舉辦的演講比賽時，有位熱心的年輕學生問我是否經已「得救」。我當時雖然打自心裡是個徹頭徹尾的福音派，對這種「撲面而來」式的宣教方式，仍然覺得不敢恭維。我回答說自己已經受洗，而他看來對我的答案亦頗為滿意。幸好他不再追問下去，假如他再要我講出日期地點等詳情，我便定然答不上來了。

我記不起自己有過甚麼時段，是不信奉基督或不是基督徒。對我來說，踏上教堂的通道並非是棄暗投明，從沒有信念轉向基督真光的經歷，而是像一趟公開宣認自己一向持守的信念，向公眾承認自己跟隨基督的儀式。

我心裡總是有點介懷，認為對在教會中長大的人來說，這種公開的認信儀式未免小題大做，好像在牧師書房裡唸的禱文，就能免我陷入地獄魔掌似的。我向來對那些我稱之為「立刻悔悟」的祭儀感到不對勁兒，因為這種行為好像出賣了聖經的見證，意味著救恩是可以由一個頃刻間接受耶穌作為個人救

主的決志，便能換取到手的成果。但那種對驚天動地式改變生命的決定的認同，卻由假日聖經課程、到復興年會、到州際青年福音營之間的重複教導，深深地烙印在自己的腦海之中。

大家得要明白，按照浸會的神學教導，浸禮並非一項聖事；它既不是與基督一同受死然後復活，亦不是藉以投身基督教化生命的入門儀典。相反地，浸禮只是一段公開承認信仰的禮節。這段禮節並沒有甚麼功效或合法性，因為浸禮並沒有影響些甚麼，唯一重要的只是個人的信仰。難怪我回想當年時，並不覺得自己的浸禮是件甚麼改變生命的大事。畢竟，我在浸禮前後的信仰，並沒有絲毫改變。

證道的男孩

我在浸禮之後，過著與從前一般的生活。當我踏入青年期，我愈來愈感覺到上帝認定要應用我的生命。起初我對投身事奉的生活並不覺得雀躍，但我對上帝說：「假如祢要我擔任聖職嘛，那祢便來說服我吧。」上帝就在我的心中栽種了聖職事奉的願望，在接著數年不知不覺間潛移默化，慢慢成長。

在中學時，我開始在教會的青年活動中擔任活躍的角色，包括在「青年週」擔任「牧者」之職。雖然我在此以前從未公開聲言要加入聖職事奉，但我在當年已是劃上了記認的人。大家都覺得我會一朝騰躍龍門，連我自己亦有這樣的想法。

在中學及專上學院的日子中，我應邀在小型的鄉村堂會證道，他們對我非常友善，鼓勵有嘉，而我卻毫不喜歡他們稱我為「證道的男孩」。老太太們尤其特別疼愛我，我將永遠感激這些教會的善信給我的鼓勵和寶貴經驗。

有趣的是，我這些補缺證道的活動卻加速了我對福音派教

義的醒覺。起初我覺得要在信眾跟前「履行任務」甚具壓力。我感覺到身為證道者，敬拜的「成功」與否，責任全然落在我的身上。事實上，在許多鄉村堂會之中，主日崇拜普遍被稱為「證道禮拜」。

我當時亦意識到要講傳「上帝的聖言」責任重大。浸會信徒聲稱他們不信奉「聖事」，但他們卻理解「聖言」的聖事性。話雖如此，我卻是從來都不知道證道時應該說些甚麼，我並沒有經課表或教會聖曆引導我，我只能靠自己，而信眾則完全被我的興致和喜好牽著鼻子走。我經常向上帝禱告請祂「將訊息注入我的心裡」，亦經常在最後一刻才胡亂地湊合一些講題！我完全沒有教義上的準繩以衡量講章的內容，有的只是一個比較實用的概念，知道在浸會堂會之內甚麼中聽甚麼不中聽，和曉得不要講些具爭議性的課題。我非常清楚信眾聆聽的並不純然是「上帝的聖言」，他們聽到的是按照我理解的「上帝的聖言」！

在我當神學生的期間，有一個主日我在北卡羅來納州一所鄉村堂會證道。我坐在台上等候「上陣」，我記得曾經自問是否願意一生在浸會堂會證道。答案是一個截然的「不！」字。事實上我並沒有失卻對聖職事奉的聖召，亦不是再沒有興趣證道；我再也不能忍受的是新教教會敬拜的整套內容。

托澤 (A.W. Tozer) 曾說敬拜是「福音派失落的珠寶」。我渴望敬拜一個比我宏大的上帝，一個不能被福音派隨便的傾談式敬拜或蓋瑟 (Bill Gaither) 合唱團強勁歌聲涵蓋的上帝，我渴望敬拜一位坐在基路伯寶座上的上帝，我不要當演出中的主角。

主啊，到這裡來

我在中學的最後數年間認識了一群有靈恩派傾向的中學及大專學生，他們經常在一所基督徒辦的咖啡店相聚。在那兒，我領教到一種即興性的敬拜，令我們浸會信徒簡直算得上是禮儀派。我雖然不敢苟同他們的五旬宗傾向，我還是樂意地加入他們的圈子，並因為能夠找到像自己一樣願意追隨基督的一群年輕人而感到愉快。整個環境都是隨意即興和無計劃的，每位講者和歌手皆有自己的一套。我覺得他們之中並沒有人認識歷史性的基督教教義，他們的興趣只是注重「頌讚上主」。

這個時期正是現代基督教音樂的成熟期，無數的樂隊不斷在咖啡店和基督教書店巡迴演出。我仍記得一隊名為「譜歌者」(The Songwriters) 的樂隊寫出一首歌的歌詞：「我有耶穌在後場，指揮著遊戲，我有聖靈在前面……」

當時我很年輕，剛到青春期，而這正是一個迎合青春期的宗教。咖啡店的靈性生活和他們彈奏的音樂都是平凡、膚淺、煽情的，絕少例外。無疑大家都相當誠懇，當時亦有足夠的年輕幹勁製造了頗多煙霧，但卻燃點不起甚麼真正的熱火。到底，基督並沒有說：「誠懇能夠釋放你。」到我從大專畢業時，短暫的快感經已消逝，我也再不購買現代基督教音樂了。

也許，年輕人希望用自己的文化方式表達自己的信念，是件自然不過的事，而這些表達方式只能停留在一個膚淺的層面，亦不足為怪。令人感到困擾的是人們自此便滯留不前，留戀在膚淺、感性和煽情的信仰表達方式之上。到底在那裡記載著對上帝的頌讚必要剔除堅穩的教義、仰望的心必要被煽惑的情感替代？

要對來自福音派背景的人解釋禮儀音樂的屬靈深度，是件

困難的事情。新教的聖詩，不論由起伏的風琴或是撥彈吉他伴奏，都不能與奧妙簡樸的俄國、拜占庭或格雷戈里聖詠相比。聖詠的音節配合歌詞，而歌詞則表達福音之中的圓滿性。音樂與教義相配，進入心扉時不帶感性或操縱。聖詠教導、感動、啟發人心，它永遠是教會的音樂。在教會的讚美詩中沒有「我獨自進入花園」，我們會唱天使的讚歌榮耀上帝，祂比我們個人的懸念更為宏大：

願我們奧妙地代表基路伯，唱著三重聖歌頌讚創造生命的聖三一，我們卸下塵世的掛慮，好迎接萬物之王……¹

烏雲蓋頂

到我中學畢業時，南方浸信宗大會的靈命爭戰經已展開。當時我並未理解這場爭執是基要派作出的聖戰部署，他們到處設立圍攻性的策略，準備一舉贏得全盤勝利。基要派自 1960 年代已開始對南方浸會院校及神學院中「猖獗的自由主義」感到不滿。

若嚴格地以神學觀作為理據，我大約會較為接近基要派的論調，而不同意對抗者的觀點，但我眼見有人嘗試迫使所有信徒言行一致，令我在浸會培養出來根深蒂固的獨立自主習性受到威脅，而基要派中更有些領導人物似乎採取「只求效果不顧方法」的態度，玩弄政治手腕。

我對基要派和共和黨極右派的合夥亦感到不對勁兒。作為一個南方浸會信徒，我深信個別信徒的主權、對每個堂區的絕

¹ 這首古老的拜占庭詩歌名叫《基路伯讚歌》*Cherubikon*，在神聖禮儀（聖餐）的奉獻禮，將餅及酒呈獻上聖壇時唱出。

對自治權、和對政教分家的信念，而這些理念一一受到衝擊。南方浸信宗大會中好些保守派反對基要派篡奪控制權，就是基於這些原因。

從某些方面看來，這趟爭執反映了新教主義自宗教改革以來就存在的張力。從一方面看，新教對歷史性及聖經描述的教會感到一定程度的感知義務，但另一方面又接受個人化的神學模式。南方浸會的「聖戰」只不過是保守主義和個人主義這個古老爭執的現代延續而矣。

我不是個可以隔岸觀火的人，所以我用田納西浸信宗大會贊助的「青年講者比賽」作為論壇，抨擊基要派的篡權行動。我在州際比賽贏得獎項，稍後在北卡羅來納州黑山列治卡里斯特 (Ridgecrest) 浸會集會上向為數甚眾的與會者演說。

如今回顧「我的南方浸會承傳」²，我只能對自己年輕時期的豐富活力和毫無疑問地接受浸會教導「信徒皆祭司」和「靈性能力」的見解一笑置之。我當年只曉得怎樣當一個南方浸會信徒，對我來說那當然就是基督信仰的最佳表達（雖然不是唯一的方法）。自此以後我要經過好幾年才開始批判性地審查自己的浸會承傳，和在衡量一切之後，覺得缺乏了些甚麼。在 1982 年的夏季，「提出問題」並不是一件我會做的事情。

我曾對所有真正的浸會理念寫下的頌辭中曾經堅持過：「我們的宗派得以存在，命脈在於我們絕對堅持信徒的自由……我們對聖經的回應，該是感到受帶領而服從教導；這是一宗個人的問題……」明顯地，我並沒有參考彼得後書 1:20 的教導：「聖經裡的一切預言都不可按照自己的意思解釋」。我當時對聖經是怎樣寫成及正典是怎樣形成的認識甚淺，我對

聖經、古蘭經、摩門經同樣看待，覺得理論上聖書與寫成聖書的社群是無甚關係的。³

我當時並未理解我所尊崇的聖經其實已經變成一個偶像，而且是一個由我操縱的偶像。一部無誤的書要靠一位無誤的演繹者才會產生作用，浸會教義中的「靈性能力」就是在此抬頭。作為一個個體，我就是闡釋聖經的唯一仲裁者。新教改革運動並沒有剷除中古時代的教皇制度及其自負的主張，運動只是將整套理念民主化，以致每個人都當上了教皇。如是者，我這個十八歲的青年便武斷地自命權威大發議論，到處宣揚自己認為是正確的聖經詮釋。⁴

我當時並不覺得只是公開批評基要派篡權的危機便算足夠，我進一步粗心地攻擊歷史性教會，責難公式化教義的專制：「我們的承傳維護每位信徒都應擁有探索上帝聖言和奧秘概念的自由，而不受毫無意義的信經和宗派性指令所綑綁。」

我對教會歷史一無所知，既不理解各式信經撰寫的原因，亦不知道信經的內容確認些甚麼。我只知道要奉行信經這個概念不是浸會信徒該做的事情，故此信經這個概念便必然是錯誤的。當然，「基督之外別無他信」亦是一則信經，但我當時還沒有想到這一點：我正忙著做個真正的浸會信徒。

如今，我明白信經之所以了無意義是因為宣認者的信念是如此私人化和與基督的聖體如此脫節，故此所唸出的字句並

³ 當然，各人都會經常提出免責聲明，說明自己乃由聖靈帶領而達致自己詮釋的觀點，但當你考慮到人們有那麼多互相矛盾的詮釋時，就會覺得這個解釋明顯地荒誕悖謬：難道聖靈患上了精神分裂症？

⁴ 也許「靈性能力」這個概念的杜撰者及推廣者就是 Edgar Young Mullins，他可說是本世紀最矚目的南方浸會神學家。個人靈性在上帝跟前的能力和絕對自由就是個別詮釋聖經的理據：「聖經的重要性於浸會信徒而言，就是個人私下詮釋及服從聖經的權利。作為浸會信徒的重要性對於個體而言，就是靈性自由。」E. Glenn Hinson 在 *Are Southern Baptists "Evangelicals"?* 第 138 頁引用舉證。

² 演講講章的全部講詞刊登在 *Tennessee Baptist Convention: Baptist and Reflector* 148:28 (1982 年 7 月 14 日)，第 7 頁。

無多少真心確信的意思。在這情況之中，了無意義的並不是信經，而是宣認者的信仰。最終的問題其實不是在於我的信念是否誠摯，也不是我信得深層與否，而是在於我的信仰是否就是基督及祂的教會的信仰。

今天我能宣認尼西亞信經，是何等喜樂之事，我不但與所有主教和世上敬虔的正教徒一起宣認，亦與歷代先哲聖賢一起宣認聖保羅的話語：「一主、一信、一洗」(以弗所書 4:5)。

第 2 章 學習閱覽



「你當竭力，在上帝面前得蒙喜悅，作無愧的工人，按著正意分解真理的道。」(提摩太後書 2:15)

1986 年 8 月，我懷著參加過 6 月舉行的南方浸信宗大會的滿腔熱火，報名就讀東南浸會神學院，該校在維護傳統浸會信條方面聲譽超卓，而我當時變得十分珍視這些信條。學術自由的重要性是至高無上不容侵犯的，所以我的院校是大會多所神學院之中最「具知性」的一所。我知道基要派已經圈號上這所院校，但卻不知道他們事實上有多接近接管神學院。

搬到維克森林就像搬家，因為父母的家庭都住在北卡羅來納州。一切都似乎很順利，只有一件事情例外：我無聊得難以形容。我深信上帝領我到東南神學院，總不會讓我的苦難枉然白費。我耐著性子忍受沉悶，告訴自己上帝自有安排。在此同時，院校的圖書館出奇地廣集群書，我則盡情閱覽，並能夠更深入地涉獵到正教信仰。我對聖禮特別感到興趣，希望在這個浸會信徒一般不甚重視或理解的課題上，拓闊自己的視野。

「單腿宣教士」

當時每天的生活慢得就像蝸牛爬行一樣，直至深秋時節有一天我摸到右腿後邊有一塊腫瘤。X光結果顯示出腫瘤有我的拳頭一般大小，我便被遣往若里市的矯形外科醫生那裡進行檢查。在一次家庭聚會中，我開玩笑地告訴親戚們假如情況不妙，我將會是世界上首位單腿宣教士。我在納什維爾市進行腫瘤切除手術，而且比較幸運，因為接下來的化驗報告結果顯示該次切除腫瘤的程序其實是一項極端困難的手術，而且康復期亦較初步估計更長。蒙上帝的恩典，腫瘤不是惡性的，我亦康復得很快。住在醫院數天後，我便帶著完好的雙腿回家休養了。

在我的腿日漸康復的期間，我的思路卻不斷地徘徊漫遊。到那時候我已經對福音派新教，至少是對新教的外在表現，感到徹底地失望了。我對正教會的敬拜和靈命已有足夠的認識，使我對浸會的主日上午聚集，實在感到不滿。話說回來，其實我當時的神學觀點仍未有本質上的改變。我雖受聖禮崇拜吸引，但我的神學理論卻沿用一向慣常的臆測和假設。我記得曾經自忖若要加入正教會，是否一定要相信基督在聖餐崇拜時真正臨在。

在休養期間我亦想像過開展一個自己的教派，基本上沿用浸會的神學教導和福音派的展望姿態；我的這個教派會奉行一套更慈愛及溫和的福音主義。當然我亦明白這樣的一個教派是不會討好每一個人的，所以那些不喜歡聖禮崇拜和靈命取向的人，會被禮貌地轉介到其他的教會，以便滿足他們的需要。

當時在我的神學範疇之內，只要不是過份左翼的神學觀點都能佔一席位，但我的計劃卻有個致命的缺陷：我的觀點是完全沒有任何神學理據的。我基本上是按照自己個人的喜好作出

反應。儘管我對焚香和鐘聲感到日益珍賞，我的整個神學觀仍屬典型新教的展望，自己亦仍然完全沉溺在基督信仰的大雜燴之中。

到某個階段，我買下了韋伯 (Robert Webber) 所寫的《新教徒在坎特伯里的道上》*Evangelicals on the Canterbury Trail*。¹ 正如這部書的分題所指，韋伯寫這部著作就是要解釋「新教徒為何被禮儀教會吸引」。此作將我當時的處境描述得淋漓盡致。這裡講述的故事就是有位福音派學院教授 (惠頓 Wheaton) 和六位其他人仕加入了聖公會以尋找奧秘、敬拜、聖事性和歷史正確性。這部書令我覺得異常鼓舞，因為書中見證讓我知悉自己並非孤身一人，世上也有其他人在探索找尋「更多的一點兒甚麼」。

畢竟，這部書其實甚為膚淺。作者們討論他們對崇拜審美的理解，但卻沒有處理崇拜的本質和意義。他們用頗多篇幅交代歷史正確性，又將早期教父式的人物奉為靈命先祖，但卻沒有提及新教神學與教父們的神學理論完全格格不入的事實。書中提及的一切都停留在個人見解的層面，而卻沒有提出過真理的問題。這部書的分題應被改為「部份新教徒為何喜歡禮儀教會」，也許會來得更加正確。韋伯在引言中指出他並不是嘗試勸人皈依，而只是解釋一個現狀，以圖「幫助」其他基督徒。

「取來閱覽」

手術後數週，我返回維克森林，那時要報讀春季課程已經來不及了。我將大量的閒暇時間花在閱讀關於教會歷史、敬拜和靈命的書籍上。事實上，在那個學期和接下來的那個夏季，

¹ (Waco: Jarrell, 1985年)。

我所閱覽的書籍要比三年高中和四年書院加起來更多：那個手術可謂是上帝的安排！

在群書之中，有部由耶魯歷史學家佩里坎 (Jaroslav Pelikan) 所寫的著作，名為《為傳統平反》*The Vindication of Tradition*。² 該書指出在理智上再度發現傳統，及在現存狀態間發現傳統，其中是有一定分別的。

換句話說，單單知道過去發生了甚麼事情和真正為自己接受及取用過往的承傳，是兩碼截然不同的事情。我尋到歷史中的教會、先哲聖賢的智慧和敬拜禮儀，但我當時並未揣測得到這趟發現對我會有多大的影響。

實際上我會稍為修改佩里坎的程式，因為論題需要進一步剖析分別之處，就是自己接受取用傳統與被傳統吸納，亦有著一定程度的差異。我與韋伯和參與編撰他的著作的人，都完全願意接受歷史中的教會及禮儀以充實自己對基督信仰的認識。但這亦是說，我仍穩操控制權！擺放著一副徹底新教的姿態，我對各種論調是否能夠兼容進自己那一套基督信仰，仍然扮演著唯一的審判長和陪審員。我已經願意接受歷史性的教會，但我還未能接受教會的吸納。

我要再費上好些時間的閱讀和更多的禱告才能學曉以教會訂立的準繩，去接受歷史性的教會和她的審判。在我這方面的閱覽範疇之中，聖弗拉德米爾神學院的院長邁恩朵夫神父 (Fr. John Meyendorff) 的著作給與我莫大的幫助。像《活生的傳統》*Living Tradition*³ 和《教會及大公性》*Catholicity and the Church*⁴ 幫助我理解教會的傳統並不單憑歷史上的持續或

「紮根歷史」。其實重點在於教會活出聖潔生命及推行聖工的事奉內容。引用洛斯基 (Vladimir Lossky) 的選句，傳統就是：「聖靈在教會之中的生命」。⁵

我逐漸明白，傳統就像福音一樣，對我的生命有同樣要求，因為傳統就是歷代活出來的福音。我沒有論斷使徒統緒的身份地位，亦不能妄置如何或是否應該將傳統納入自己的信仰傳統中。是傳統審度和呼召我，令我檢視自己如何處理托付給所有基督徒的「善道」。我最後開始理解聖保羅對帖撒羅尼迦人的訓誡：「所以弟兄們，你們要站立得穩，凡所領受的教訓，不拘是我們口傳的、是信上寫的，都要堅守。」(帖撒羅尼迦後書 2:15) 我在浸會時就從沒有聽過關於這段經節的講道。

同年春季，一群來自全國各地為數差不多二千人的福音派基督徒受正教會吸納，歸為古老的安提阿宗主教區所管轄。在此之前約莫一年的光景，我在《今日基督教》讀到了有關這群「福音派正教徒」的文章，但卻對他們無甚理解，直至 1987 年才跟他們有正式的聯繫。

一天黃昏，當我仍然在田納西休養期間，我請求上帝引領我前路去向。翌日上午，《田納西人》*Tennessean* 的首頁刊登了一位前任浸會牧者皈依正教成為神父的消息。沃爾卡神父 (Fr. Gordon Walker) 是位譜系出眾的南方浸會信徒，曾任「校園傳道會」總監。他的照片被登在報上，他由安提阿總教區的費立普都主教 (Metropolitan Philip) 授予聖職，而他與他在弗朗克林 (Franklin) 的堂區則被正式納入正教會。這篇文章令我接觸到其他轉向歷史性正教會，以求在基督化生命找尋更深

² (New Haven: Yale University Press, 1984年)。

³ (Crestwood: SVS Press, 1978年)。

⁴ (Crestwood: SVS Press, 1983年)。

⁵ 由Ware選句，*The Orthodox Church*，第206頁。

層意義的福音派信徒。

格爾奎斯特神父是這群「福音派正教徒」的國內領袖，他在不久之前對這群信徒從毫無約制的福音派新教主義改奉圓滿的使徒信仰，作出評論。當他被問及為何他自己及群體，都踏上這趟漫長而且途中不無痛苦掙扎的朝聖旅程時，他回答道：

到了最後，在我們能夠停止論斷和批評教會歷史時，便能接受改變，我們首次邀請教會歷史來論斷和批評我們……我們由追問安塞姆 (Anselm)、奧古士丁 (Augustine)、阿塔那修 (Athanasius) 和金口約翰 (Chrysostom) 是否在我們的教會內，轉為開始試問自己是否在他們的教會之內！⁶

到了 1987 年的春季，我還未達到堪稱成熟的階段，但靠著上帝無窮的恩典，我已踏上這個方向了。我持續的閱讀和神學院的政治處境迫使我審視自己信仰的根基，並開始認真地考慮正教會的宣認聲明。

有一部著作對我的靈命歷程影響尤為深遠，就是陀斯妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoyevsky) 的《卡拉馬佐夫兄弟》*The Brothers Karamazov*。這部小說描寫了人們與生活、疑難、上帝、和死亡的掙扎。陀斯妥耶夫斯基自己的生命滿途坎坷，他的苦難和喜樂充斥著小說的版面。就是在這部著作裡，我發現到正教並非一個信仰體系或一系列的宗教主張，而是真實的血淚和生死存亡。我被書中充滿靈性的那位佐西馬神父 (Fr. Zosima) 深深地感動著，他的角色塑型是取材自真實的十九世紀俄國僧侶。當我讀到佐西馬神父談及自己一生的片段時，我

的心中充滿喜樂，他的存活以上帝作為中心，這正是上帝意願我們採取的生活模式。

發現「聖三一」

毫無疑問，茲茲奧拉斯 (John Zizioulas) 所寫的《作為共融》*Being as Communion*⁷ 是我皈依正教信仰過程中最重要的一部著作。這也許是我讀過的著作之中最艱澀的一部。我將第一章讀了三次，才開始理解內容。但一旦明白茲茲奧拉斯的論點，我便知道那怕他只有丁點兒是正確的，我就再也不能仍然做一個新教徒，更別提浸會信徒了。

簡單地說，茲茲奧拉斯向我引介認識聖三一，而我就是按照祂的形象受造的。對我來說，這還是頭一遭接觸到這個概念。雖然浸會信徒會承認相信「三一」，但說句實話，那只不過口頭說說而矣。在浸會堂會裡，除了浸禮之外並不會時常提起「三一」，而「三一」亦與教會如何組織、浸會信眾怎樣處理自己乃是按照上帝形象受造等概念，完全扯不上任何關係。最終的分析就是：當被問到「耶穌怎能同時是上帝，但又與聖父不同？」時，「三一」就是這個神學難題的簡單答案。這項教義，按照浸會信徒和大部份的新教徒來說，都是沒有正面涵義的。假如有人將「三一」這個名詞從浸會的詩集或書籍中剔除，大概沒有多少人會注意到。

我從茲茲奧拉斯學到的，就是我自己和作為教會的一份子都是與上帝這個實體千絲萬縷地連繫在一起的，而並非只是與上帝存在、及我是按祂的形象受造的事實有關。我們與上帝存在的狀態及祂的存在模式繫在一起。我首次讀到上帝並非一

⁶ 在 *Again* 15:1 (1992年3月) 第4至7頁刊登的 "Sealed! 5 Years Later".

⁷ (Crestwood: SVS Press, 1985年).

個個體。上帝的存在並非因為祂是至高無上的實體或必要的實體，而是因為祂自永恆亙古便是聖子之父，及從無間斷的仁愛及自我奉獻呼出聖靈。說：「上帝就是愛」（約翰一書 4:16）並非在描述上帝的屬性，而是祂這個實體的本身定義；確認祂就是那位靠著將自己完全給予「祂的兒子」和「祂的靈」而存在的「父親」。「如此一來，古代世界首次領悟到共融能夠令實體存在：就是上帝都不能不靠此存活」。⁸

這種對上帝的理解所帶來的必然結論就是「個人」，這個新教主義最關注的論題，是本體上不可能存在的。「實體」的涵義是「愛」，但個人主義卻否定了實體的存在。在我的生命中，這是第一次覺得我的福音派信仰核心基礎受到衝擊。當然，我也曾對福音派「敬拜」感到不滿，亦有尋找「歷史性的基督信仰」，但這次是不一樣的。這次是我對上帝和自己的認識，全盤塌陷下來。我馬上知道我並沒有失卻了上帝，逝去的只是一個我按照自己墮落的形象創造出來的偶像。我以正宗的弗洛伊德方法 (Freud)⁹ 用自己破碎的、私己性的本質，堆砌上過份的屬性，然後稱之為「上帝」。但當真正的上帝，那位充滿三位一體之愛的上帝向我彰顯和摧毀我的偶像之時，我的靈魂便像插上了翅膀，因為在我的生命之中，我首次感覺到基督信仰是有意義的，我並不是說在知性上有意義，而是存在性地具意義。

《傳道書》的作者甚合我心意：他對生命中艱難的問題毫不畏縮，他並不以慣用的答案或愚昧的老生常談敷衍了事，亦不怕承認「凡事都虛空」（傳道書 1:2）。對我來說，我那款式的福音派基督信仰實在充斥著太多的慣用答案和老生常談。當

然，所有問題都漂亮齊整地排列出一套知性系統，但稍為深入一點就會發現這系統沒有甚麼意義，並不會替「為甚麼」這個問題提供一個令人滿意的答案。

罪惡及地獄的本質

我知道上帝創造人類是要讓他們分享祂的永生，但人類卻悖逆上帝，摧毀了這個計劃。上帝後來差遣祂的兒子來彌補人類闖禍鬧出來的困境，令他們可以再度得著活出「圓滿及富意義的生命」的可能性。那麼，我們為何需要十架？上帝真的因為人類拒絕「接納」祂的兒子作為「自己的主宰及救主」進入自己的生命，便要將幾十億人送進地獄嗎？「創世」這項賭博真的值得人類冒著無窮折磨的險況，好讓某些人可以得著永恆的福份？

在我一生之中都有人告訴我「罪惡留下了一個猩紅的污點」，「只有聖血」能夠將我洗淨，因為「聖血帶著能力」。我甚麼作用也沒有，因為「耶穌經已全部付清了」，只我能夠「信賴祂」，「某個令人快慰的早上」我就可以「乘風而去」。這是我知道的說法，我亦全然相信這一切，但在表面之下卻有眾多疑問刺激著我那套齊整利落，但卻微不足道的信仰。當我深究下去時，亞當的罪孽其實不是嚴重得要承受永世殞滅的刑罰，而天堂的福祉亦不見得抵值如此重價。換句話說，地獄聽起來過度無理，而天堂則似沉悶無聊。

問題產生在我的福音派新教神學觀：罪惡、正義、天堂、地獄，當時這些論題其實都跟我自己的實體沒有本質上的關係。罪惡是我的紀錄上的污點，如果我作出聲明，耶穌的血就能將這些污點洗淨。「正義」是上帝因為我有信仰的原故所以

⁸ Ziziloulas, 第17頁。

⁹ 譯按：著名奧地利心理學者。

存放在我的帳戶中的。「天堂」是個充滿福祉的地方，「得救的人」會永遠呆在那裡，而「地獄」則是個折磨人的地方，拒絕基督的人會永遠在那裡受煎熬。這一切固然臨近我的生命，但只是點到即止，對我要做個怎樣的人並沒有多大關係。

我也曾不禁思量亞當的罪孽為何惹來了那麼不可挽回的後果。是否因為上帝十分驕傲和自大，禁不起區區凡人的罪孽所冒犯？其實罪惡是甚麼？是違背了律法還是觸犯了道德規範？

我發現了罪惡不單止是打破規矩，而敢情是拒絕仁愛，故此亦等同拒絕生命本身。當我發現「三一」時，我也就是發現了人的本質，因為人是按著三一大愛之上帝的形象受造的。

「人」的創造正是作為一個個人的實體，只有在他去愛和被愛時才算得上是個真正的人。「罪惡」是「錯過了目標」，而不是道德上的缺點；「罪惡」亦非泛指達不到某些外在的行為標準，而是不能體現作為生命的仁愛與共融。如晏納拉斯(Christos Yannaras)所指：「從天堂的墮落是因為人類自主決定，拒絕在個人層面與上帝共融，而寧願將自己限制在以自己的本質為基礎的自主權及自我效能之內。」¹⁰ 換句話說，罪惡就是個體自主權衍生出來的自由選擇。諷刺之中最諷刺的是：我多年來到處散布關於真正宗教的基調，正是個人的絕對自主權，但回顧省察這卻就是「原罪」！

一個「個體」並不等於一個「人」，反而是作為一個人的「對立點」，更是一個拒絕承認生命的「對立點」。從這個觀點而言，上帝覺得罪孽醜惡並不是因為罪惡「觸犯了祂的尊嚴」，而是因為犯錯的人拒絕承認生命，但生命正是祂賜給人

類的恩典。所以最終的分析就是：人若拒絕自己擁有的上帝形象就是拒絕上帝本身。罪惡是帶自我摧毀性的。上帝唾棄罪孽並不是因為罪孽能拿祂怎樣，但祂知道罪孽能影響人。罪惡不是一個人的紀錄上的一個污點，如霍普考神父(Fr. Thomas Hopko)所指，犯罪就是「抽象性的自殺行為」。

人類當然可以選擇作為「個體」，然後維持著各種各樣的「關係」。假如這就是他們的選擇的話，用聖經的話語來說，他們就是捨棄生命而選擇死亡，捨棄福樂而選擇咒詛。(申命記 30:19)他們將自己孤立在我封閉和以私利為主的選擇當中，以抽象性的自殺行為摧毀自己，這就是地獄最逼肖的寫照了。¹¹

理解罪惡的本質就等於是理解地獄。我在成長期間常聽見證道講章提到地獄時，總少不了描述熊熊烈焰和皮肉之苦。但在正教信仰之中，我找到了遠比愛德華茲(Jonathan Edwards)¹² 能夠調制出來的形象更為可怕的地獄情景。地獄就是當人不能接受和回應上帝或其他人的愛，因此身處的狀況。以陀斯妥耶夫斯基的話來說，地獄就是「不能再愛之時所受的苦楚……但要把他們從這種靈性上的煎熬解救出來是不可能的，因為這種狀態不是外置而是內存的。」¹³

雖然地獄無疑是有其外置維度的，它令人內心受到自我孤立的煎熬遠超過任何外來的懲處。當基督在榮耀中再臨而上帝已成「萬王之王」(哥林多前書 15:28)，那些將自己鎖進自負的象牙塔的人和那些覺得「他人就是地獄」的人，便將會面

¹¹ Again 10:2 (1987年6月),第18頁刊載 "Imago Dei: The Basis of Our Worth"。

¹² 譯按：美國浸會神學家。

¹³ Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, 譯者：Richard Pevear及Larissa Volokhonsky (紐約：Vintage Classics, 1991年)，第322-323頁。

¹⁰ *The Freedom of Morality* (Crestwood: SVS Press, 1984年)，第30頁。

對上帝永世臨格的折磨。祂的臨格既是審判亦是折磨，因為祂就是生命和愛，與自我封閉式的個人主義形成本體性對立。到那「指定的一天」，再沒有可以躲藏的地方，沒有可以避開祂熾烈的臨在之處，「因為我們的上帝乃是烈火」（希伯來書 12:29）。如有位沙漠教父所言：「地獄的火焰就是上帝的愛」。

「這就是永生」

假如地獄的軌轍是埋藏在一個人的靈魂深處，那麼上帝的國度便必然始自同一境地。耶穌不是親自說過「上帝的國就在你們的心裡」嗎？¹⁴ 當我還年輕時，那段經文時常令我感到不安，更不會是多少篇證道講章的主題。經文看起來過份「主觀」，但這卻是救主親自說的話。到後來我皈依了正教的真理後，我邂逅了賜生命的「三一」，這段經文便開始產生意義了。天堂並不是寰宇迪士尼世界，而是一個肖似上帝的完美狀況，這種態勢就是人類受造的原意。

這個解釋跟浸會講經台上流傳出來的「天堂」景象當然相去甚遠。我最近在電視上收看到來自美國一間最大教會的牧者證道。他說：天堂是個位於北方的真實地方，這地方的準確尺碼是一千五百立方里。¹⁵ 為了消除任何人對過份擠擁的擔憂，他告訴會眾：每個在天堂的人都會可以擁有起碼三十畝的地段（我得說這可比不上四十畝和一頭驢子）¹⁶。也許講章中令人最詫異的，就是講者只提及上帝和基督兩、三次。誠然，上帝建立了天堂，耶穌在十架上受死，好叫信祂的人可以上天堂。

¹⁴ 路加福音 17:21。

¹⁵ 這是《啟示錄》所載新耶路撒冷的尺碼。

¹⁶ 譯按：「四十畝和一頭驢子」是美國內戰後期對南方受解放黑奴的一項短期政策，並被認為是設立一個家庭農場的理想開端。

那就是了！講章並沒有提及要改變自己肖似基督「榮上加榮」（哥林多後書 3:18）的形象，或變得「與上帝的性情有份」（彼得後書 1:4）。此人對天堂的視象就只是一個以宗教為主題的大型遊樂場所。

在我的一生之中，救恩總是帶著負面表述：耶穌從地獄中拯救了我，好讓我可以去這個叫天堂的地方。祂真的是最厲害的火災保險！我在尋得基督信仰的正面表述時，是何等喜樂！聖亞塔那修曾說上帝道成肉身是因為要使人類可以變得肖似上帝。上帝按照自己的形象創造人類，原意就是讓人類可以達致祂完美的形樣。基督是聖父最完美的形樣，祂的來臨並不單止要彌補「墮落」所造成的破壞，而是要將人性完美化，以成全創造的原意。基督「是那不能看見之上帝的像，是首生的……因為萬有都是靠祂造的……一概都是藉著祂造的，又是為造的：祂在萬有之先，萬有也靠祂而立。」（歌羅西書 1:15-17）

基督說過祂來是要將豐盛的生命賜給世人，但那是指怎樣的生命？生理上的存活？死後的生命？我學曉了基督到來所要賜予的生命，正是聖三一的生命；或者說得明白一點，是聖父的生命，因祂與聖子及聖靈，皆以祂的愛永遠存活。「我實實在在的告訴你們，時候到了，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音：聽見的人就要活了。因為父怎樣在自己有生命，就賜給祂兒子也照樣在自己有生命。」（約翰福音 5:25-26）

因為「那位」在十架獻出生命的就是聖父之聖子，祂不但是個無罪的人，而且是生命本身，所以祂永遠地粉碎了人類苛暴的自給自足性，扼開了死蔭的枷鎖。透過聖子，人類可以分享聖三一「自身的生命」，這種生命是通過愛與永恆的關係活出來的：「認識祢獨一的真神，並且認識祢所差來的耶穌基督，

這就是永生。」(約翰福音 17:3)

在閱讀過《作為共融》之後，我便對所有其他一切閱讀過關於正教信仰的著作，感到豁然開朗。不論我執起哪一部著作，每位作者總是會返回「三一大愛」這個中心主題。自此我便明白，正教信仰並不是一份關於上帝的建議書，亦非一個設計優良的神學體系，而是一件無縫的衣裳，一個有機的整體。正教信仰是真理最圓滿的釋義，這份真理能釋放人類回復自由！僧侶長牧瓦西拉奧斯 (Archimandrite Vasileios) 是阿索斯聖山伊弗隆修道院 (Mount Athos Iveron Monastery) 的院長，他為正教信仰的整體性撮撰了一段頗佳的表述：

神學本身沒有一套哲理，靈性本身沒有一套思想，教會當局本身沒有一套系統，聖徒傳記本身亦沒有一所藝術學校。這些事情在一個「三一式」的狀態中一同發揮功效，以其獨有的語言唱出三聖讚的聖詩……有一項靈性的定律，是能統治天地萬物的。萬物都是從認識聖三一的智慧中涓涓流出，而萬物亦從基督的死亡之中洗禮，並自聖父聖子聖靈的生命之泉呈現出來。¹⁷

我的世界全然改造了！或者可說，我學曉了以嶄新的視角觀察世界。我認識到自己一向激烈地捍衛的「自由」其實並不是自由，而是拜倒在自己的興致、自己的斷章取義、自己破碎的本質所帶來的種種需要、及至最終滅亡的跟前。這樁事實漸趨明顯，是因為在東南神學院的第二個學期開始時，我親自目睹神學院的衰亡，以及浸信宗政體的內在失誤，是如何引致他們無法處理人類乃由三一大愛的形象受造的真理。

¹⁷ Hymn of Entry (Crestwood: SVS Press, 1984年)，第11頁。

第3章 一所神學院的衰亡



「第一要緊的，該知道經上所有的預言沒有可隨私意解說的；因為預言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動，說出上帝的話來。從前在百姓中有假先知起來，將來在你們中間也必有假師傅，私自引進陷害人的異端，連買他們的主他們也不承認，自取速速地滅亡。」(彼得後書 1:20-2:1)

在《作為共融》的引言中，茲茲奧拉斯寫道：「要教會表述(三一)的存在模式，她必須本身就是上帝存在模式的形象。她的整個體制及事工等，都必須表達這種存在的模式。」¹我在閱覽群書時已經理解教會的架構並不是基於歷史的迫使，亦非按照個人喜好，而是必須要反映她的三一原型：「使他們都合而為一；正如祢父在我裡面，我在祢裡面，使他們也在我們裡面。」(約翰福音 17:21) 若與此說出現任何偏差，就必然遭到失敗，而且亦顯然地不會是「教會」。

事後析誤

這項事實在 1987 年的秋季學期開始時，在我目睹神學院衰亡的過程中，變得清晰剔透。我卷進了浸信宗的聖戰之中，被迫省察浸會信徒生活方式的基本先決前題。東南神學院是逐步解剖我所珍視的「自由教會論」的實驗室。事實上，神學院

¹ Zizioulas, 第15頁。

較像一具遺體。基要派的篡權行動將神學院大刀砍開，將其內部生命的每個細節曝露出來，讓人考究。

事情在秋季的信託人董事會上終於爆發。基要派首次在董事局佔多數，他們迅速地行動，鞏固了對神學院的操控權。² 會議進行期間，校園卻亂成一片：學生們揮舞著黃色絲帶示威，支持神學院的教員，而當地的傳媒則大批趕到現場採訪。不用多說，當神學院的前途變成了校園裡每個角落的唯一話題時，上課的事情自然全部被置諸腦後。

到了那時，我所閱覽的書籍和經歷，都令我覺得再不會守著那些我曾經一度珍視的傳統浸會信念了。整件事情令我覺得十分特異，好像一趟靈魂出竅的感覺。在我的心懷意念之中，我已經在某一時刻之間轉化，變得再也不是一個新教徒，是故我只能居於高處，睜大眼睛俯瞰著神學院在我的腳下瓦解。

在那個星期之中有兩個畫面深深地烙印在我的腦海中，因為它們說明了我為何不能當個浸會或新教任何一個宗派的信徒。第一個畫面就是在董事會議期間一個學生所穿著的一件運動衣。它的前面用黑色的字體印著「信經」，外有一個紅色的圓圈和中央劃著一根橫槓。這個「破除信經」的徽號為自由教會新教主義作了一個最合宜的結論，並闡明為何它不能自認是使徒統緒的基督教的後嗣。當然，那個曾經寫過《我的南方浸會承傳》的十八歲男孩很可能會買下一件這樣的運動衣，但四年學院和一年神學院的生涯頗為拓闊了我的視野。時至 1987 年秋季，我已認識到「基督之外別無他信」不單止在歷史上站

不住腳，在知性上更是全然破產的。

難道信仰真的毫無疆界，完全沒有不變的準繩？我很快能明白到浸會對信經的恐懼並非因為要剝奪或否認基督教的歷史性，問題的指向要比這個解釋更加深層。新教主義最終極關注的問題，其實並不是上帝、或是聖經、或是甚麼是可以被合理地稱之為「真理」的概念，而是崇尚「個人」的絕對主權。新教主義為了要捍衛個人自由，是會與任何施加一套正教標準的嘗試頑抗到底的。一位浸會信徒曾寫道：「要強加一份信經於信徒身上的行為，不論教義是否正確（筆者的強調），都侵犯了浸會信徒長始以往奉行的宗教信念……」³ 最終的分析就是，真理是由個人各自訂定的，任何其他的建議都會被認為是侵犯個人自由的舉動。⁴

我在那難忘的星期得出第二個揮之不去的畫面，正好更鮮明地描繪了上述狀態。霍斯德 (Richard Hester) 是美國大學教授協會神學院校部的領導，他在一個新聞發佈會上率先表示應該不論代價地捍衛學術自由，其次他亦表示假如校方要求教授們簽署浸會信仰及訊息聲明，他們是不會就範的。若為教授們說句公道話，他們在接受聘任時，其實每位都簽署過學院的一

³ SBC Today 5:1 刊登 Gordon James 撰稿 (1987 年 4 月)，第 7 頁。

⁴ 歷史學家 James Tull 評論：「浸會的中心教理乃是『耶穌基督直接授予、不受干預、不經委托的上主身份』，這教理確實與浸信宗的教會學戚戚相關。這項浸會標準牽涉到 Dr. E. Y. Mullins 稱為『在上帝跟前顯示之個人靈魂的才能質素』。基督的上主身份和個人的才能質素表示沒有任何神父、教會或世上的管治架構，是有任何權柄置身於上帝和人類的靈魂之間的。這項雙重理論牽涉到聖經的權威，因為任何教會機構都沒有權利干預私人詮釋，而要推行一則信經或一套規定的行事方式。」*Are Southern Baptists "Evangelicals"?*, 第 29-30 頁。有趣的是對卡爾文主義的新興關注亦引起了浸會信眾生活中的宣認信仰環節。一位南方浸會信徒 Roger Nicole 曾經在 *Founders Journal* 27 (1977 年冬季) 發表過一篇名為 "Confessions of Faith in Baptist History" 支持信經的文章。這些對信經的新興趣，其實更加突顯了浸會和其他嘗試同時尊重個體主權及歷史性教義神學觀的教會，箇中實在存有的歧義。

² 南方浸信宗大會所擁有及運營機構的董事局，是由大會指派委任的。基要派一經取得國家大會的控制權，便馬上委任「他們的」人事填補各個董事局的空缺。東南神學院其中一位新任的信託人是個剛畢業的本院學生，他受委任成為董事局成員分明是他效忠基要派的獎賞。

份原則撮要。

教授們最大的問題，是他們的行為令人覺得真理是從自由及理性的推理所致，而每個人都應該為自己奠定何為真理。也許這種看法在世俗的大學裡是一種可理解的取向，但一所神學院乃旨在培訓聖工人才，而非把他們推入主觀主義的五里霧中。在這一個爭議範疇之中，基要派的執著是正當的。

我現在要承認一件當年絕對不肯承認的事情：在南方浸信宗大會之中確實是有神學自由派的。我懷疑教授們之中並沒有誰算得上是神學自由派，但學生之中就確實有好些成員堪受此稱。我所認識的學生之中，曾有人公開質疑童貞女受孕產子和復活的物質性。他們閱覽過所有「重要」神學家的著作，然後覺得自己才不會服膺於那套過時老套的「基要派」神學。

教授們並沒有教導這套胡扯，但另一方面他們亦沒有致力糾正這些學生的謬誤。說到底，要糾正他人便等於暗示一個是對而另一個是錯的，那是沒有人願意承擔的事。在那個民主的神學環境當中，任何一個人的神學觀點都和其他人的一般正確，甚至連經由歷史性基督信仰訂立的標準斷定為絕對是異端的學說，也不例外。

眾數統治

我突然發覺，一所浸會堂會說到底就只不過是一個奉行宗教性社交契約的活動地點。它是一群有著相近宗教觀點的人聚集在一起，旨在互相扶持和推行事工。個體主權和自由參與，統治著教會的生命。假如有人被教會團契排擠，那並不是他的神學觀點有出錯之處，而是因為其他成員有自由不跟他來往。

當有人在浸會堂會的聖壇呼召中「趨前」，牧者一般察問

會眾是表達歡迎和贊同。這位新成員大概並不理解，他其實是被投票允許加入教會行列的。

這項程序，在一位黑人牧者嘗試加入卡特 (Jimmy Carter)⁵ 在喬治亞州平原鎮的堂會的事端，惹來全國關注，因為夠多票數反對讓他加入。卡特和其他幾位則以離開該堂會，表示抗議。

在較近期，基要派在南方浸信宗篡權行動的主腦之一的帕德森 (Paige Patterson) 在 1992 年當上東南神學院院長那一年，維克森林浸會堂會拒絕讓他加入，原因是他參與了宗派糾紛。

這就是宗教性社交契約的最佳例證。首先，教會的成員行列並不在乎加入者對正式的信仰或各項聖事的客觀特質所持的觀念，而是視乎該堂會成員一致同意與否。假如縣區堂會不論何故不接納某先生，他們是有自由這樣做的。其次，假如一個堂會裡有一群成員不喜歡該堂的運作，他們可以自由離開，在別處另起爐灶。每個人都是「自由」的，但難道這就是基督應許會抵禦地獄大門的教會嗎？這是否就是「那充滿萬有者所充滿的」？

再者，一所地方性教會可和其他教會合作，它亦可以完全獨立；它可以隨其意欲選擇與其他團體以任何條件合夥。⁶ 所

⁵ 譯按：前美國總統。

⁶ 在 1992 年，北卡羅來納州有兩位南方浸會信徒作出聲明，說他們與南方浸信宗大會「並不能友善地合作」。若里市的 Pullen Memorial 堂會投票決定祝福兩位男士的「結合」，而 Chapel Hill 市的 Binkley Memorial 堂會則授執照予一位公開的同性戀男士擔任事奉。這亦是「教會作為社交契約」的另一個例子。南方浸信宗大會的成員只不過行使了他們的結社自由權，不讓某些教會加入他們的團契。南方浸信宗大會沒有權力從堂會中開除任何牧者，它只不過是一個由多個絕對獨立的堂會信眾組成的全國性「協會」。參考 *Baptist and Reflector* 155:25 (1992 年 6 月 17 日)，第 3 頁。在目前，假如堂會捐款給南方浸信宗大會，而大會又接受該項款額，該堂會已具足夠資格差遣傳訊員參與週年大會。南方浸信宗大會將 Pullen 和 Binkley 兩個堂會從團契中開除會籍時，亦退還其捐款。

有一切都是與個體意願相對的，不論是個別信徒或是個別堂會的信眾。

本月神學俱樂部⁷

就是南方浸信宗大會通過的認信聲明，都不能約束堂會信眾或個別信徒。1925年引介出的浸會信仰及訊息聲明清晰地指出，該份認信聲明只是某些浸信宗群體信眾的意見（筆者強調）共識，而「並沒有凌駕良知的權威」。⁸事實上，1925年及1963年的聲明撰稿組十分明確地指出，他們的聲明不但只是反映意見的共識，而是只反映某一個時段的意見共識。

浸會信徒皆可完全「自由」地在任何時間按照自己的意見改動他們的認信聲明：

我們並不覺得這份是我們信仰的全面聲明，它既非最終定論，亦非無誤。浸會信徒應該明白，只要他們覺得是明智及合宜的做法，他們是有自由在任何時間重寫信仰聲明的。

這並非純粹賣弄花巧修辭，浸會信徒的確隨時代的轉換改變他們的認信聲明。早期的浸會認信明顯地帶有卡爾文主義的色彩，並明確地肯定雙重宿命論。在浸會認信聲明中，這論調一直維持其位置至十九世紀中葉。在這期間內，南方浸會信徒接納了亞米念（Arminian）的皈依神學觀，但他們卻能夠保留

「聖徒堅忍」。⁹時至1923年聲明被印行出版，雙重宿命論卻消失了。是上帝改變了主意麼？當然不是。浸會信徒會是第一個承認這些理念只不過是他們信念之聲明。在十九世紀初，大部份浸會信徒都相信雙重宿命論，到了二十世紀後期，大部份人都不信那一套了。那麼浸會信徒在二十一世紀將會信些甚麼？

與之相反，尼西亞信經自約一千六百年前被採用以來都以其不變的版本在正教禮儀中唸誦或唱出，而且會繼續被毫無質疑地持守著，直至上主「在榮耀中再來，審判活人死人」。¹⁰投入神聖正教慈愛懷抱的人，都能確知教會定然不會改動由使徒及教父們訂立的信仰綱領，亦不會貶裁《信仰寶庫》：

⁹ James L. Garrett Jr. 指出：「南方浸會信徒修正過的卡爾文主義，就像將著名十九世紀神學家的教導（如John Leadly Dagg, James Petigru Boyce）與著名二十世紀神學家的教導（如Edgar Young Mullins, Walter Thomas Conner）互相比較。早期南方浸會信徒的卡爾文主義遺留下最清晰的理念，就是保留聖者的教義，又被稱為信眾的護衛，或更普及但不甚貼切的表述則是『一旦得救，永遠得救』。」*Are Southern Baptist "Evangelicals"?* 第90頁。對於亞米念的皈依教義和卡爾文主義的毅力教義的矛盾，南方浸會信徒明顯地毫無所知或並不介懷。南方浸會信仰重點是浸會信徒的共識，但這共識在教會內部卻並未取得一致意見。在過去的十數年間，南方浸會信徒對卡爾文主義產生出新興的興趣。Timothy George是亞拉巴馬州Samford University 中Beason Divinity School的院長，Albert Mohler則是肯塔基州Louisville東南浸會神學院的主席；他們兩位是這項復興活動最矚目的領導人。*The Founders Journal* 則致力傳揚好像Boyce一般的東南浸會神學院「始創人」所主張的卡爾文神學論。雖然這些十九世紀浸會神學主義的當代支持者很踴躍地披上卡爾文主義的外衣，得要說明的是他們的卡爾文主義與John Calvin 甚至Theodore Beza的那套理念，卻大相逕庭。就算在二十世紀早期浸會神學論還未公開地「亞米念化」之前，早期浸會的卡爾文主義業已經受大幅的改動，其中以內地的敬虔主義的影響尤甚。舉個例子，對個人皈依的注重是Calvin的追隨者和亞米念浸會神學論的特質，但卻與Calvin的神學觀正好完全對立。要得悉美國復興運動對卡爾文主義作出的改動，可閱讀Sidney Mead的著作 *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (紐約: Harper & Row, 1963年), 第123頁。卡爾文主義的這些蛻變，可以解釋它為何可以從原來的理念，逐漸改變成為能夠與亞米念主義在東南浸會神學院內分庭抗禮。

¹⁰ 尼西亞信經的內文在十一世紀時被羅馬天主教修改，這是正教與羅馬天主教何以不能達致共融的原因之一。

⁷ 譯按：美國喜歡設立各種「本月特色俱樂部」，例如本月書籍討論會、本月影片欣賞會等，每月改換主題以追隨潮流趨向，筆者藉此指出新教神學不斷轉向的局面。

⁸ 錄自1963年引介的浸會信仰及訊息聲明，由南方浸信宗大會的主日學董事會印行。

我們持守不經篡改的上主訓誨，堅定恪遵祂所教導的信仰，奉之為「皇家寶藏」及重價的豐碑，並護衛這些教導使之不受玷辱，既不加添，亦不減裁。¹¹

在另一方面，在新教主義的自由教會之內，任何約束個人的事情，即便是真理本身，亦被視為侵犯自主權。無怪浸會信徒對歷史性的各個版本的信經，都懷著如斯恐懼。尼西亞信經與其他由大公會議奠定的教會定義確實存在的事實，足已令新教自由教會感到受威脅。為甚麼？因為這些信經可以見證信仰，而這宗信經並不倚靠個人的信念，亦不會蒙受時代性的修正。這些象徵的涵義就是威脅，因為這些理念否定新教主義的基礎：就是「個體」。教會（亦即人類）合一的本位可能性，就是三位一體的生命。這個三位一體的「即使然性」界定了教會是信徒的共融，而並非只是大家相識共處的一群人。兩者之間的差異就有如天堂及地獄的分別。

建立在流沙上的根基

當我一旦認識到這一切，我便再不可能仍然做個南方浸會或其他福音派新教的信徒了。教會及其政體機制的存在就等於否定我本身存在的真理，我怎能留下在這樣的一個教會？也許有人會問我為何不加入基要派的陣綫，到底，他們對「真理」這個問題並無存疑。我對這種建議的反應，就是無論基要派及溫和派（自由派）意見怎樣分歧，互相仇視，他們在骨子裡其實差異不大。那就是說，他們兩方都認同基本的前題和神學思

考方法，唯一不同之處只不過是溫和派及自由派比較坦率，而基要派卻缺少這份德性。

美國 ABC 電視台 Nightline 節目¹²邀請了這趟聖戰之中兩位最精彩的人物出席辯論，正好說明我的觀點。節目主持人科佩爾 (Ted Koppel) 邀請了達拉斯市第一浸信會堂（又名「浸會梵宮」）的牧者克里斯威爾 (W. A. Criswell) 及傳統浸會教理最熱火的衛道者謝爾曼 (Cecil Sherman) 聚首，討論南方浸信宗大會的爭端。克里斯威爾將時間耗費在數落共產黨和目中無神的異教徒上，而謝爾曼卻輕而易舉地一語中的。他唸出自《克里斯威爾研讀本聖經》*Criswell Study Bible* 引介《創世紀》的一段導讀，其取向乃是用自然科學解釋埃及的十大災害。接著下來，謝爾曼用他馳名的南方口音說道：「我跟克里斯威爾博士所作的都是同樣的事情，唯一的分別，只是我承認和擔當自己的行為。」

雖然基要派可以很爽快地將「這是真理」掛在口邊而溫和派總是虛怯地表達意見，但基要派並不比溫和派更有理據，可以辯釋何謂真理。他們聲稱遵奉各種信條，但在此其中又有哪一項是基於使徒無間斷的傳統遺訓，或是歷史性教會的普世認信聲明？他們當然沒有甚麼理據，有的只是與新教教義同出一轍：就是對聖經的個人詮釋。基要派與溫和派最大的分別，就是基要派較傾向將自己的詮釋稱為「真理」。

在一次與莫耶斯 (Bill Moyers)¹³ 的訪談之中，克里斯威爾指出只要溫和派願意坦誠地研讀聖經及信靠其無誤性，他們對聖經的詮釋便會與他自己所持的意見一般無異。借用普羅泰

¹¹ G. Williams 著作 *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century* (1868年)列出東方教父於1718年致函英國不願宣誓效忠威廉及瑪麗者，第17頁。Ware 在其著作 *The Orthodox Church* 第204頁引用。

¹² 譯按：在美國全國收視的深宵新聞特輯論壇節目。

¹³ 譯按：美籍記者及公共事務評論員，曾任白宮新聞官。

戈拉 (Protagoras)¹⁴ 的意思：「克里斯威爾就是一切事物的準繩！」

說到底，基要派與他們對抗的自由派，其實不相伯仲，他們的神學觀點也同樣地毫無歷史根據和以自我為中心。謝爾曼說得對：他自己與克里斯威爾唯一不同之處，就是他願意承認他的前題基礎和方法。到了最後，我很清楚自己所放棄的，就正是基要派及溫和派所共用的這些新教前題和方法。

第 4 章 贏得珠子



「耶穌說：『我實在告訴你們，人為我和福音撇下房屋，或是弟兄、姊妹、父母、兒女、田地，沒有不在今世得百倍的，就是房屋、弟兄、姊妹、母親、兒女、田地，並且要受逼迫，在來世必得永生。然而，有許多在前的，將要在後，在後的，將要在前。』」（馬可福音 10:29-31）

到了 1987 年的秋季學期完結時，基要派已達致全盤勝利了。神學院的主席、院長、許多行政人員及教員皆已宣佈辭職。學術認證機構接獲這場動蕩風波的各方投訴，已經開始部署調查方案。當時的氣氛相當凝重，但我對院校命運的掛慮，卻不及對自己命運擔憂，畢竟轉學比改變宗教，實在容易許多。

不再回頭，不再回頭

從 1987 年的春季開始，我已開始造訪在杜倫市 (Durham) 及若里市的希臘正教堂會，並多次深深受到這些堂會的崇拜意識和敬虔態度的感動，但崇拜大部份是用希臘語，令我感到頗為淒冷。在杜倫市司祭的忠告之下，我找到了一所規模很小的美國正教傳道堂會。當我在 1987 年夏季首次上聖格雷戈里堂時，它只是一個在若里市基督教青年會租用會議室的群體，因為該堂沒有神父，誦經士崇拜是由平信徒主持的。通常與拜占庭崇拜相提並論的總是「金碧輝煌馨香裊裊的異教」，不用多

¹⁴ 譯按：希臘哲人，公元前490-420。

說，青年會的那個環境毫不華麗。

縱使環境樸素崇拜簡單，我總是不斷再度返回該堂。信眾令我感到受歡迎，更鼓勵我參與崇拜，但更令我終日縈思的，就是簡樸的聖詠曲調，我開始時常盼望週末的到來。

在 1987 年快將過去時，消息傳來，聖格雷戈里要來一位司祭了。弗拉德米爾神父 (Fr. Vladimir) 和他的家人都是教會忠誠的信友，他們帶來了滿腔熱情。可惜弗拉德米爾神父和聖格雷戈里堂的婚姻並不如意。¹ 由於性格不合所產生的磨擦，令他九個月的短暫任期頗為顛簸。不過對我而言，這段為期數月的時光卻是十分重要的，因為我在這期間開始投入傳道堂會的生活。弗拉德米爾神父的到任，讓我可以踏上心裡知道必須邁出的最後一步。弗拉德米爾神父固然提供鼓勵和協助，但這最終的決定仍然異常困難。

加入正教會並不像加入新教的另一個宗派。我非常明白其實自己是在摒棄成長時所遵奉之宗派的大部份教導。我所準備接受的「身體」聲稱自己是唯一的教會。我知道假如我邁出這最後一步，便算是踏上無歸之路了。在那期間，紐曼 (John Henry Newman) 所寫的《生命之歌》*Apologia Pro Vita Sua* 對我鼓舞甚大，他所走的路與我當時境況相若，他也曾經歷過因為皈依天主教而要離開自己成長的教會。

我心知能夠走的路只有一條，但內心那種過份戲劇化的傾向，令最終的步履很不必要地艱難。還有的是，我並不期待向家人交代這件事情。

關於學院方面，我知道秋季是不能回到東南神學院繼續就

讀的了。² 我也有考慮過再次申請報讀耶魯大學神學院，並開始收集新寫的推薦書，但卻沒有寄出該份申請表格。

在 1988 年節慶之節慶，偉大神聖的逾越（復活）節之時，我的命運得以註定。隨著聖膏禮的奧蹟，我接受了聖靈恩典的印記，與歷代貞誠認信「從前一次交付聖徒的真道」（猶大書 1:3）的教父及教母們合為一體。

我領受聖膏禮的外在環境，並不能反映禮儀的永久性。整件事的經過就好像錯誤百出的喜劇一般。傳道堂會當時借用天主教堂的地方，那房間本來是無名戒酒會聚集之處，在聖週期間，我們可以用聖所樓廳上的小禮拜堂。因為聖所安排了婚禮，聖週六的崇拜便要順延數小時。逾越崇拜訂定了在十一時半舉行，但卻要到了十二時半才可以開始。一切都在混亂中進行，但卻不失是喜樂中的混亂。

我將事情如此交代是有原因的。我皈依正教並非因為我受到聖堂輝煌、事工蓬勃的教會所吸引。我並沒有到處尋覓「適合自己口味」或「與自己風格相配」的堂會。我所尋覓的是唯一真正的教會，而我是在基督教青年會的一個會議室裡找到她的。

聖格雷戈里的咏唱可能不及亞特蘭大第一浸信會堂詩班的歌聲雄壯，但每一次正教徒聚集呈上讚美的獻祭時，他們其實是加入了環繞榮耀寶座的 angel 歌聲。「正教信仰」並不等於崇拜裡的鐘聲和焚香，它的意義是「正確的信仰」及「正確的崇拜」。正教會宣認聲明為唯一真正的教會，並不是倚靠她輝煌的座堂或是她崇拜的莊嚴肅穆，而是因為她貞誠地認信真

¹ 譯按：教會是基督的新婦，神父是基督在世上的代表，所以一位神父委身事奉教會，就如一段婚姻。

² 在 1988 年的秋季學期，報讀學生人數驟減了四百名，因為同年春季之時，學院的課程在新的行政架構入主之後能否獲得學術認證，已成疑問。學院報讀的人數現已恢復。

神，並以心靈和誠實敬拜祂。

教會乃是唯一根基

假如翻開電話冊的黃頁分類部查看，就會發現基督教的宗派多不勝數，他們都自稱是基督教的真正代表。再者，每個稍具規模的宗派自身內部都有分支派系，互相競逐。以浸信宗為例，他們派別之眾，就像冰淇淋一樣，各式各類目不暇接。他們有南方分支、美國分支、國家分支、全會分支、特別分支、初始分支、里程碑分支、保守派分支、和自由意志分支等，此外另有具獨立及基要傾向的浸會信徒，他們拒絕與其他浸會信徒有任何來往，因為那些人並非真正的基督徒。在首都華盛頓，我還遇見過好幾位「安息日浸會信徒」。

在這些不同的派系之中，如特別派信徒，他們都是嚴謹的卡爾文派。另外一些派別，如自由意志派信徒，他們則是嚴謹的亞米念派。大部份浸會信徒，如南方浸會的成員，則不能作出決定。即便如此，每個派別都奉聖經為他們教會信仰及言行上唯一的權威。

如果單是在浸信宗之中就經已有如此參差的信條，不難想象其他主要宗派及其分支之間會存有多大的分歧。有些宗派奉行會眾制，其組織架構乃是自由教會；有些宗派奉行長老制，更有其他宗派奉行較階層化的制度。五旬宗的群體相信靈洗與浸禮是分別不同的事件，經過靈洗的人都有某些恩賜，例如能說方言。別外有些群體，如基督門徒會，則認為聖靈的恩賜隨著門徒相繼逝世，經已不復存在。假如這許多宗派都認稱「耶穌是主」，並以聖經作為他們的唯一權威，為何他們卻不能共認一些簡單的信條，例如聖洗禮是否得救要道，或應否為孩童

施洗等問題。「基督是分開的嗎？」（哥林多前書 1:13）

雖然各宗派眾說紛紜，他們都有一個共通之處，就是他們意見分歧的淵源。每個新教宗派的根基，都是源自於 16 世紀的新教改革運動。當然，有好些宗派否認他們是改革運動的產物，而是新約教會直接承傳的後嗣，但這些說法都是完全悖謬而毫無歷史根據的。³事實上，世上所有的新教信徒，無論他們是否願意以新教信徒自稱，都是宗教改革及其「唯獨聖經」基本教理的精神傳人。

所有新教信徒都說自己是以聖靈的光來詮釋聖經的，但他們對同樣的章節卻有那麼多種不同的演繹，那麼要不是聖靈在跟他們開玩笑，就是他們的神學辯證方法出了錯漏。到底，卡爾文與亞米念不會大家都是對的，世上所有辯證方法湊在一起，也不能排解調停兩套截然不同的教理。

問題之所在並非因為新教信徒缺乏誠意或敬虔，聖經乃是從活生的境況中寫成和納入正典的，聖經的詮釋亦應以此為本，但新教信徒卻與聖經脫了節，這亦即是說，他們與教會活生的使徒傳統，斷絕了關連。

當耶穌升天到聖父那裡時，祂留下給我們的可不是一部著作或操作指南，因為據我們所知，祂寫的字，只是在沙上劃過的聊聊數筆，他更沒有留下一所學校給我們。「祂遺留了祂的身體在世，並遣來了祂的靈」。⁴耶穌應許過會在祂的奧體，亦即教會之中永遠臨格，因為祂「是那充滿萬有者所充滿的」（以

³ 除了從來找不到任何歷史上的證明支持這些宣認聲明，我們只消察看這些教會及其譜系。這些教會都是由信眾群體組成的，他們的崇拜與其他會眾制的新教信徒同一樣式。他們的座位安排和所唱的聖詩都差不多相同，座位排列都是朝著建築物前方的平台，講道台置於會眾席之中以表示上帝話語的置中地位。這就是最新教不過的編排了。假如一所教會看來像新教教會，崇拜也像新教教會，相信的是新教奉行的「唯獨聖經論」，那麼這些教會能算是甚麼教會呢？

⁴ Archimandrite Vasileios, 第17頁。

弗所書 1:23)。祂應許過會遣來聖靈，而聖靈則會引領教會「進入一切的真理。」(約翰福音 16:13)事實上，聖經是教會寫的，聖經並沒有創造了教會。是教會作出分辨，決定哪些經卷該納入正典，亦只有教會才能正確地為聖言真理下定論。

然而，教會的權威並不在於司法轄治或神聖的權力，亦不倚靠教會領袖的無誤言行（沒有人能絕對無誤！）。教會權威乃是出於她聖潔人性的本質，因為她實質上就是由聖靈引動的基督奧體。使徒行傳有記載，當使徒們聚集議論如何處理外邦基督徒時，他們的決定是這樣宣佈的：「因為聖靈贊同我們」。(使徒行傳 15:28，現中修定版)這就是教會的權威了：她就是上主透過聖靈的作工不斷臨格在世。上主不是說過：「我不撇下你們為孤兒」(約翰福音 14:18)嗎？

這麼一來，教會就是一個帶聖潔人性的奧蹟，更進一步來說，她是三位一體的活生奧蹟：「使他們都合而為一。正如你父在我裡面，我在你裡面，使他們也在我們裡面，叫世人可以信你差了我來。你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。」(約翰福音 17:21-22)這種三位一體的「像我們」就是教會的生命，也就是上帝道成肉身的原因。因此教會內的權威，就是作為自身的真理。這種權威並不是一種威脅人類的苛政，因為它只是自身存在的真理，只是對那些寧願緊抓自主權而捨棄三一原型這項真理的人，才會構成任何威脅。

為甚麼我那麼肯定正教會能夠保存那不可侵犯的使徒信仰，直至她的上主再來之日？我的信心來自上主自己所作的應許，說陰間的權柄定然不能勝過她（參考馬太福音 16:18）。假如教會挪移根基或不能持守信仰寶庫，她就是佯裝她自己的

三一生命，並必不能繼續存活下去。誠然，許多人都墮落遠離了真理和使徒的羊群，而且無疑將會有更多人失足離群，但教會作為一個群體是不會墮落的。

說教會是可以被「修復」或被「治癒」的，是最嚴重的褻瀆行為，因為這種說法意味了在歷史之中，她曾有一段時間是失落了的。假如教會真的曾經停頓過，那怕只是一剎那，那就是說基督並未成全祂的應許：就是將生命賜給世界。話是這樣說的，因為教會無論怎樣虔誠或善良，都並不單止是一個人類的機構，她的基督的奧體，與她的頭不可分割。假如教會曾經停止存活，那便即是說基督亦是會停止存活的！

「我就常與你們同在，直到世界的末了。」(馬太福音 28:20)這項應許並不是特別針對世界說的，而是特別向教會說的，因為她就是基督臨格在世的聖事。亦就是正因為祂在教會中的永久臨在，令祂亦為世界之中救贖性的臨在。當基督在榮耀中來臨時，祂將不但接掌世上的萬國，更會以新郎的身份迎來祂無玷的新婦，祂的教會。（參考以弗所書 5:25-27）

教會的存活就是現代人的佳音。這個使徒的羊群是三一生命的酵素，就是這個群體令整個在我們週遭的世界生氣盎然，「堅守生命的道」（腓力書 2:16，現中修定版）以及「奉父、子、聖靈的名給他們施洗」（馬太福音 28:19）。教會並不需要被重新改造，亦不能以新約作為藍本憑空捏造。「因為那已經立好的根基就是耶穌基督，此外沒有人能立別的根基。」（哥林多前書 3:11）

正教會並沒有模仿新約時代的教會，她就是新約時代的教會。對一個四分五裂的世界、一群宗派分立的基督信徒來說，這個使徒群體所彰顯的三一統合確實就是福音。對那些寧願堅

持人為的傳統而捨棄使徒統緒、堅持個人自治權而捨棄三一大愛真理的人來說，這是對他們的要脅和譴責。

當我邂逅正教之時，我要面對真理，面對關於上帝、世界、和關於自己的實話。我的面前只有兩個選擇：我可以拋棄所學的知識，返回到福音派新教主義的自給自足特質，我亦可以服從所知悉的真理，奔向只有摒棄自我才會尋得的自由及生命：「因為，凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命。」（馬可福音 8:35）耶穌為祂的門徒祈求的禱告，就是要他們合一，如同三位一體一般。我理解到只有基督親自設立的三一羊群才可能達致這種合一，因為那個羊群就是祂的奧體，而基督是不能與祂自己的身體分離的。

當我接受正教的基督信仰真理時，雖然我摒棄了新教主義將聖經遵奉為偶像的行徑，我卻並沒有離棄聖經。相反地，我對聖經得著了新的理解，它並不是一本上天掉下來的魔法大全，而是教會的著作，是上帝親自感發對人類啟示的紀錄。

我亦並沒有離棄我福音派式的全地福傳熱忱。恰好相反，我在發現了福音的完滿性之後，得力更甚。我不會向世人兜售寰宇火災保險，但會宣揚令人類得著自由的真理。當我接受正教信仰時，我亦全然接受那種真理的現實，我接受了教會。

雖然教會具有機構性的維度，她本身卻並非一個機構。雖然教會的懷抱之中任何境況的各族人民都合一共處，但她卻不是一個社群。她乃是一個「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度」（彼得前書 2:9），她是「真理的柱石和根基」（提摩太前書 3:15），她是「主耶穌基督的恩典、上帝的慈愛、聖靈的團契。」（哥林多後書 13:14，現中修定版）

對所有願意背負十架跟隨她的上主的人，她都呼喚：

「來。」對所有真心誠意希冀以心靈和誠實敬拜的人，她都呼喚：「來。」對所有尋求嚐到永生之泉的人，她都呼喚：「來。」
「聖靈和新婦都說：『來！』」（啟示錄 22:17）



第二部

聖經、傳統、與教會

第 5 章

唯獨聖經：前提



「你先祖所立的地界，你不可挪移。」（箴言 22:28）

南方及東南浸會神學院的《教理撮要》的開場白就是：「新、舊約聖經乃由上帝默示所賜，是一切得救要道、信仰及順服的唯一足夠、實在、具權威的規範。」

將「唯獨聖經」這套教義稱為新教神學觀的基石，其實並不為過。所有宗教改革的精神傳人，無論他們如何自我稱謂，他們的靈命觀感或多或少都受到這套教義的影響。唯獨聖經論比其他任何教義體系更能勾勒出新教主義的定義。因此，不論是哪個宗派，這套教義在新教信徒與歷史性正教信仰分裂的過程之中，肯定佔了中心席位。

「足夠」其實有多「足夠」？

一如其他宗教改革運動的教義，「唯獨聖經」這套觀點的理念在不同的人的心裡栽種了起不同的觀感。要從唯獨聖經論找出一套普世新教信徒都認同和接納的理解，是不甚可能的。我們只能將這套理念當為一個連續體系，在一端是路德與卡爾

文等認為聖經包含足夠得救要道的宗教改革者，另一端則是激進改革者，他們堅持聖經不但已經包含足夠的教義，而且亦是崇拜和社群生活的唯一指南。

許多仰慕改革宗神學的現代人如麥卡弗 (John MacArthur)，會持守第一種論調。他指出：

「唯獨聖經」這套宗教改革運動的理念，是承認聖經所包含的教導，足夠作我們靈命的至尊權威。「唯獨聖經」即是說我們盼望得救的意願和靈性生活之中，一切需要理解的真理，都由聖經含蓄地或明確地展示出來。¹

如此一來，按照唯獨聖經論的這個版本，聖經並不包含我們希望知道或可以理解的一切疑問，而是一切我們需要理解的事情。這個論調與《西敏要理》Westminster Catechism 所表達的比較類同，但卻留下相當空間讓人議論。在《要理》之中有個很重要的「不過」：

不過，我們承認上帝的靈光照耀心中，這是理解聖言顯示得救要道所必須具備的；在某些人為的行徑、社群敬拜上帝、及教會管治的環境之中，是應按自然的光芒及基督徒具備的慎重思維，經由聖言的常規所安排，這是應該時常遵守的。²

霍治 (A. A. Hodge) 對上述論述作出詮釋，認為聖經：

並不詳列一切實際事項的細節，但卻展示出概括的原

則，讓人類行使自然的判斷以實施教導，運用經驗教訓，作出適合變遷環境的決定，因為他們都是由聖靈聖化的影響所帶領。³

換句話說，聖經並不是一部「操作手冊」。許多新教信徒都相信聖經是部徹底全面的指南，它不但包含教義，還對崇拜和教會管治都有相關教導。這套觀點最高調和最堅定的支持者，莫過於史東 (Barton Stone)、坎貝爾 (Alexander Campbell)、和十九世紀復興運動的保守派後人。⁴ 坎貝爾的父親曾引用過的一句話，日後成為了該項運動的座右銘：「……聖經引載教導之處，我們會表達意見；聖經保持緘默之處，我們亦會保持緘默。」⁵

因為教會之內一切都得從新約冠上「上主是如此說的」這句明顯的話，坎貝爾的追隨者便在崇拜中禁止彈奏器樂及詩班獻唱，和在教會內抗拒任何不屬本地群體的宗派架構。⁶

由於激進改革者常常指摘路德與卡爾文並不貫徹始終，這兩個「唯獨聖經」版本最明顯的差異之處，就是二者皆抗拒接納傳統具有約束性的權威。說到最後，「唯獨聖經」的意義乃是抗拒傳統多於確認聖經。在以下的章節我們會發覺，抗拒傳統其實基本上就是抗拒教會生命的本身。

³ Hodge, 第39頁。

⁴ Stone是位長老會牧師，在1801年Cane Ridge Revival開始時離開了長老會。Martin Marty在引用Stone的一個同工時寫道：「……此舉清除了人為議論的廢物，將Westminster Confession這份長老會信仰宣言棄置拋開，讓新的基督徒建基在原本的千古磐石之上。」*Pilgrims in Their Own Land: 500 Years of Religion in America* (紐約: Penguin Books, 1958年), 第196頁。

⁵ 在Marty引用，第197頁。

⁶ 坎貝爾運動算不上是聲勢浩大，許多堂會亦不盡然遵守這些規條。

¹ 在Don Kistler 編著*Sola Scriptura! The Protestant Position on the Bible*中的 "The Sufficiency of the Written Word" (Morgan, P. A.: Soli Deo Publications, 1995年), 第165頁。

² 我談及Westminster Confession時引用的是由 A. A. Hodge 撰寫*The Confession of Faith*的內文 (愛丁堡: Banner of Truth Trust, 1869年首版，選段取自1958年再版), 第37頁。

一個時機已到的意念

無論對十六世紀的宗教改革運動有何評價，運動的原意其實是想將世界帶返基督信仰的「黃金時代」。宗教改革者吶喊聲稱「唯獨聖經！」回歸聖經，只是遵奉聖經而漠視其他一切，他們想削去基督信仰的歷代聚積和成長，回復到早期教會最精粹的狀態。

諷刺的是，宗教改革者引用這套原則，目的是想回復早期教會當年的純潔，但早期教會卻並沒有這樣的一個純潔時期。唯獨聖經論是十六世紀時產生的，早期教會的教父們或眾多議會，都並沒有認同可以在不用徵求教會的意見下，單是高舉聖經就算得上是全然足夠的信仰規範。宗教改革運動的「唯獨聖經」教理，只是宗教改革運動的產物而矣。艾貝林 (Ebeling) 強調這項原則的新意：

宗教改革運動的神學理念，是整個神學歷史上首次認真考慮一套只基於聖經的神學理念。只有宗教改革運動的追隨者才會杜撰出「聖經神學」這種概念。⁷

這就是說，從五旬節到 1517 年 10 月 31 日，在大約一千四百八十八年的時間之內，新教主義所高舉的這套所謂「真正的」神學觀，根本不曾存在。換而言之，宗教改革者們理論上希望回復的早期教會，其神學理念與這些宗教改革者所倡導的，實在相差頗大。⁸

⁷ "The Meaning of 'Biblical Theology'", *Word and Faith* (倫敦：SCM, 1963年), 第82頁。

⁸ 宗教改革者們當然堅持他們的神學觀與早期教父相若。許多現代的福音派也是堅持同一看法。我的論點是：早期教父們的神學方法不但與宗教改革者提倡的據論有所不同，而是基本上是持相反意見的。

自我認證的正典

首先，唯獨聖經論已預先假定聖經的正典是早已封卷，而且是受到普世共認的，那麼說聖經就是教義的唯一足夠來源，亦即是假設有人知道聖經的正典應該或不應該包括些甚麼內容。⁹ 這樣的假設，完全漠視了新約正典其實是經過好幾個世紀才能確立的事實。一般認為早期教會在最初的三個世紀，是基督信仰處於最純潔的狀態的時期，但教會當時卻並沒有一套已經確立的新約正典。

若然要從封了卷的正典作出推論，那亦即是接受聖經乃能自我認證的假設了。當羅馬天主教的護教士們指出聖經正典其實是由教會訂定的，宗教改革者們的回答就是：「教會的權柄並沒有『訂定』正典，只是『見證』了正典的成立。」¹⁰ 梅茨格 (Bruce Metzger) 強而有力地指出這個論點：

最基本的道理就是，正典不是由任何個人或議會所創立的；人們察覺及認知這些著作自我認證的質素，所以這些著作便被教會認定為正典。¹¹

梅茨格對此項主張非常有把握，以致隱蓋了聖經正典形成時所經歷的艱辛過程實況，而他在作出這個論點之前的章節，亦曾提及這段過程。¹²

⁹ Pelikan引用Heinrich Bullinger：「[聖經權威的教義]的主題和處境，現在要求我們亦要收集和逐一枚舉載有上帝聖言的聖書。」引自Bullinger的著作*Five Decades of Sermons* (1552年)。The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, 第3冊, *Reformation of Church and Dogma* (1300-1700年), (芝加哥:University of Chicago Press, 1985年), 第210頁。

¹⁰ Pelikan, *Reformation*, 第340頁。

¹¹ Metzger, *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*, 第2版 (納什維爾: Abingdon, 1983年), 第276頁。

¹² Metzger亦有就成立正典的過程，寫了整整一冊書：*The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (紐約: Oxford University Press, 1987年)。

格蘭特 (Robert M. Grant) 理解到這個過程是極之複雜的：

因此新約是傳統產生出來的，它記錄了生活、教導、死亡、及耶穌復活，和對這些多重面向的最早期、最經典的各項反應。各卷經文都是由基督教群體所寫成的，並漸漸被差不多所有個別堂會所接受，而「教會」就是這些個別堂會所組成的。¹³

首先，訂定新約各書卷的正典性，乃是視乎它們在教會內部如何使用而論。

沒有人知道基督教的著作，到底是甚麼時候開始被普遍認定與舊約著作具同等權威。在每部福音書完成之時，想必就被接納了（參考約翰福音 21:24「我們也知道他的見證是真的」），首先在著作寫成的地區公開誦讀，然後抄寫副本遞送給其他堂區信眾傳閱。保羅的書信想必是很早期他還在世的日子，經已有人收集。他自己亦曾經指示（歌羅西書 4:16）兩所堂會交換傳閱他的兩封書信（當然要另備抄本）；從那時候，信眾便自然會收集保羅其他的書信。使徒行傳無疑記錄了眾人傳閱及接受了路加早期寫成的第三部福

音書。¹⁴

值得注意的是，著作得以被公開朗讀，是該著作是否會被納入正典的重要因素。早期教會之中，經文的正典職能，是具禮儀性的。經文的朗讀和講解，是在聖餐崇拜時進行的。哲人聖尤斯丁 ("Justin Martyr") 描述了第二世紀中葉的主日禮儀：

在被稱為「太陽之日」的那天¹⁵，城鄉的居民都會聚集，在時間許可下，有人會朗讀出使徒的回憶錄或先知書。當誦經員讀畢經文後，主禮者會作出講解，勸告及訓勉我們仿效這些優秀的模範（《第一護教辭 67》）。¹⁶

尤斯丁接著下來描寫獻上餅酒和聖餐崇拜的經過。我們今天稱為新約的經書，是由各地教會特地為用於崇拜而收集的，而非因私人研經的原故。¹⁷ 因為上述因由，其實就是表明教會作為一個敬拜的群體，是會認可及詮釋聖經的。

不同教會的藏經集，是會包括不同經書的。這不但是因為當時要將同樣的經書從猶大地遞送到小亞細亞及至高盧各地群體，是件非常困難的事情，亦因為傳閱的經文本各異，以及為數甚眾。

許多人單純地認為當年各地傳閱的，就是新約的二十七卷經書，是故要成立正典就只消將那二十七卷書的抄本齊集起來便成了。事實上，在第一、二世紀時有好些聲稱具使徒權威的

¹³ *The Formation of the New Testament* (紐約: Harper & Row, 1965年), 第8頁。除了 Metzger 和 Grant 的著作之外，其他關於新約正典發展的書籍包括 F. F. Bruce 寫的 *The Canon of Scripture* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984年) 和 Harry Y. Gamble 寫的 *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (費城: Fortress Press, 1985年)。要閱讀這個論題較普及的表述，參考 Fr. A. James Bernstein, "Which Came First: The Church or the New Testament?" *The Christian Activist*, 第9冊 (1996年秋/冬), 第1頁開始。這篇文章亦由 Conciliar Press 印成單行本發行。一個較為深入和普及的福音派視角論點，參考 Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text and Canon* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995年)。Patzia 是 Metzger 和 E. P. Sanders 的學生，在 Fuller Seminary 教新約研究課程。這部書的參考書目甚為廣泛，註釋亦頗為可靠，但他誤認為 1 Clement 是寫給羅馬教會的（第104頁）。

¹⁴ Metzger, *New Testament*, 第274頁。

¹⁵ 譯按：星期日。

¹⁶ 參考 Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers* (紐約: Oxford University Press, 1969年), 第62頁。

¹⁷ 因為抄寫聖經副本費用高昂，我們現在習以為常的研經班，要到印刷術發明後才變得可行。

著作被傳閱。有時候曾經在教會傳閱過的著作，最終並未納入正典。

要訂定新約正典的原動力，在某程度上是因為有些像諾斯底派 (Gnostics) 的異端，他們拒絕接受我們今天所認識的新約其中的一大部份，尤其是保羅的書信。在另一方面，他們傳閱自己稱為源自使徒的著作。這些著作之中最聞名的就是《多馬福音》*Gospel of Thomas*。

由於有異端否認一些經卷的權威，並傳閱其他出處不明的著作，促使教會作出決定，釐訂哪些著作才是正式的聖經¹⁸，其中的過程決非順利一致的行動。三位第二及三世紀的作者，里昂的聖艾任紐 (St Irenaeus of Lyons)、亞歷山大里亞的革利免 (Clement) 和俄利根 (Origen) 曾明確地指出福音書只有四部，就是馬太、馬可、路加和約翰¹⁹。這是對多部偽經普遍流傳的直接回應。就算有如此清晰的指示，這些其他的福音書至今仍然影響甚鉅。格蘭特指出革利免仍然繼續引用《希伯來福音》*Gospel According to the Hebrews* 的內文，雖然他並無指明出處。²⁰

《穆拉多利經目》*The Muratorian Canon* 的起源可以追溯到第二世紀末，其中列出我們的新約中的大部份經書，但卻沒有包括雅各書、希伯來書、約翰三書、彼得前及後書。除了約翰的啟示錄之外，此經目亦包括了《彼得啟示錄》*Apocalypse*

of Peter。

有某些經書多個世紀以來都仍然不能盡然釋疑，希伯來書在西方一直備受爭議，直至第四世紀末才平息下來。啟示錄則在普遍地接受為正典的一部份之後，仍然在東方引起議論。²¹

在現今仍然存有的古籍新約經目中，第一份與我們今天的正典完全相符的，就是記載在在亞歷山大里亞的聖亞他那修 (St. Athanasius of Alexandria) 的《牧函》*Paschal Letter* (公元 367 年)²² 中。在西方，新約正典要到公元 397 年舉行的迦太基議會，才算正式奠定。²³

至於關於舊約的正典，格蘭特指出：

對最早期的基督徒而言，聖經就只是舊約的經卷。我們推論基督徒們要設立自己的聖經正典，以為他們只消用猶太領袖認可的舊約經文，然後加上明顯地屬於基督教的著作集，便算完事了。但這個程序其實殊不簡單，因為在非基督徒的猶太人之間，他們採用的經卷亦有頗多差異，而猶太人一直都並沒有嘗試確立正典，直至公元 70 年耶京失陷之後良久，才考慮這個問題。²⁴

事實上可能是到主後紀元，約公元 90 年舉行的亞姆尼亞

¹⁸ 有人提出諾斯底派，特別是 Marcion，正是提倡要設立新約正典的群體。Grant 正確地挑戰這個念頭。但諾斯底派處理經文的手法，明顯地強烈影響教會設立正典的過程。參考 Grant, 第 121-130 頁。

¹⁹ 我們應該知道在三位之中，只有 Irenaeus 被正教承認是聖徒，Clement 和 Origen 的神學理論都存有相當疑點，而 Origen 的神學理論中的某些論點，則在公元 553 年舉行的第五次普世大公議會中被列為異端之說。無論如何，Clement 和 Origen 始終是第二世紀末至第三世紀初，亞歷山大里亞地區基督信仰的重要見證人。

²⁰ Grant, 第 112 頁。

²¹ St. Cyril of Jerusalem 在其著作 *Catechetical Lectures* (約公元 350 年) 中表示對《啟示錄》存疑。神學家聖格雷戈里 (第四世紀) 在一則正典經目中略去《啟示錄》。雖然正教承認《啟示錄》是正典之一部份，但《啟示錄》卻是新約中唯一不會在禮儀中誦讀的經書。有趣的是，許多禮儀卻是按照《啟示錄》描述的天國禮拜的情景而編排的。關於正教對《啟示錄》的評論，參考 Archbishop Averky Taushev 寫作的 *The Apocalypse: In the Teaching of Ancient Christianity* (Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1995 年)。

²² 在這時期，逾越(復活節)的日子是由亞歷山大里亞教會負責計算的，每年亞歷山大里亞的大主教會發牧函，通知各地教會該年節期該為何日。

²³ 其實「奠定」這詞可能有點兒言過其實。如 Metzger 指出，在迦太基會議之後，對正典的議論還有一定程度的相權性。參考 Metzger, *Canon*, 第 239 頁。

²⁴ Grant, 第 32 頁。

議會 (Council of Jamnia)，猶太人正式設定他們的正典。²⁵

就算在亞姆尼亞議會過後，基督徒們仍然繼續用猶太人經已從他們的正典刪略的希臘語舊約（七十賢士本）。當時的基督徒群體之間並沒有就舊約正典究竟包含哪些經卷，達致任何共識。按格蘭特的意見：「舊約正典在當時是一個仍然進行的過程，多於是業已取得的成就。」²⁶

就是如此，在基督教會的首三個世紀之中，是沒有一套大家共認的新或舊約正典的。假如聖經真的可以「自我確立」，為何教會費了三百年，才能設立新教徒認為是不言自明的正典範疇？再者，為甚麼要再過一千一百年，才由一個人數較眾的基督徒群體（宗教改革者）決定舊約的希臘語版本，其實並非由上帝所默示？²⁷

自我詮釋

唯獨聖經論的第二項預設前提，就是聖經是自我詮釋的。路德寫道：「要是經文意義不明，那與完全沒有經文是同樣糟糕的。」²⁸換而言之，一段經過默示而一切都足夠的經文，假如內容含糊不清，亦是毫無用處的。²⁹

聖經是自我詮釋的這個意念，毫無疑問地是荒謬絕倫的。這種說法假設了某程度上的絕對客觀性，令最熱切的證實派，

²⁵ 猶太人最終設立正典的正確日期，一直議論紛紛。The Council of Jamnia提供了一個方便的日期，但沒有人能夠肯定。

²⁶ Grant, 第51頁。

²⁷ 那是因為公元90年的亞姆尼亞議會設定的希伯來正典內，說沒有包括的希臘語七十賢士本，常被稱為「偽經」和「次經」。

²⁸ Pelikan在Reformation引用，第181頁。

²⁹ 參考Westminster Catechism: 「聖經所載各事本身並不淺白，並不是每個人都能夠清楚理解的，但這些為了得著救恩而必須要明白、信奉、和遵循的事情，在聖經裡各處都有提出及開明義，使飽學之仕與市井之徒，皆能循尋常的方法，達致足夠的理解。」條文1:8, Hodge, 第39頁。

都會尷尬地退縮下去。愛恩斯坦曾經示範過，觀察者是任何科學觀察的固有部份。世上根本沒有絕對的客觀性。

如果這種說法對觀察自然世界來說是正確的話，那麼這種說法在詮釋經文時便加倍正確了。經文並非以抽象形式存在，而唯獨聖經論卻正好作出如此假設：他們認為一段不經詮釋的經文，是會不知何故地會令讀者明瞭其中意義的。其實，新教宗派之間對經文章節大量的矛盾詮釋，正好清晰地證實了這種說法的荒誕無稽。

雖然唯獨聖經論邏輯上認為聖經的內文是自我詮釋的，新教信徒卻並不真的相信經文是自我詮釋的。你只消光顧一所基督教書室，便會見到有多少聖經評論本出售了。聖經的每一卷經書都有好幾十款釋經評論本，供人購閱。假如聖經真的是自我詮釋的，又何用那麼多新教信徒撰寫千百本著作，以提供解釋？為何同一新教傳統的評論作家寫出來的釋經著作，竟會如此意見不一？³⁰

在這當下，「傳統」這個詞的重要性，就顯示出來了。信義會信徒以路德、梅蘭希頓 (Melancthon)、和《奧格斯堡信綱》The Augsburg Confession³¹的傳統撰寫釋經評論；長老會信徒則以卡爾文、貝薩 (Beza)、諾克斯 (Knox) 和《西敏要理》的傳統撰寫他們的釋經評論。長話短說，就是每部釋經評論著作都是以某一個傳統作為論調根基寫成的。真正的問題並非聖

³⁰ 南方浸信基要派在浸會主日學議會篡權後的首要任務，就是開始撰寫新的釋經書，因為他們認為當時沿用的Broadman Bible Commentary太過自由化。事實上，Broadman原著系列中有好幾冊都因含爭議性內容，被撤回替換。是故，在南方浸會就有不下三部不同的《創世紀》釋經評論，雖然其中一部已幾乎找不到了。要閱讀現版New American Commentary的書評，參考James W. Watts寫的"Interpreting Inerrant Texts: The Old Testament Volumes of the New American Commentary", Perspectives in Religious Studies, 23:1 (1996年春), 第75-86頁。

³¹ 譯按：信義宗的信仰綱領文本。

經是否蘊涵著傳統，而是哪一套傳統能夠正確地詮釋聖經。

在使徒行傳 8:26-39，聖路加記載聖腓利邂逅一位衣索匹亞太監，太監在閱讀以賽亞關於受苦僕人的預言。腓利問他是否明白他在閱讀的是甚麼。太監回答說：「沒有人指教我，怎能明白呢？」腓利沒有讓他禱告祈求教化，亦沒說聖經章節是會自我詮釋的。腓利只「開口從這經上起，對他傳講耶穌。」腓利是基督的門徒，他向衣索匹亞的太監解釋經文。當然，我們可以肯定太監若然碰上的是位非基督徒拉比，得著的解釋一定不會相同。

唯獨聖經論的倡議者時常指出早期教父在最初幾個世紀碰上教義上的爭端時，常常從聖經尋求權威。他們卻忘記提起，異端學說亦往往從聖經求取權威。最經典的例子就是亞流異端爭議 (Arian Controversy)，就是這爭端的抬頭，促使教會設立了教理定義，確認了三位一體的教義。

亞流 (Arius) 是第四世紀時一位亞歷山大里亞教會的長老，爭端的發生是由於他對箴言自 8:22 開始的詮釋，經文記載了所羅門論及智慧：「在上主造化之先，在亙古，就有了我。」³² ³³ 所有人，包括正教信徒和亞流派信徒，都理解箴言經文內所指的就是基督。³⁴ 問題是，這節經文是甚麼意思。

亞流的答覆是：「道」乃是受造物，即使它是最高檔次、最高尚、最優秀的，它仍不離是受造物。正教教義指明基督

乃是上帝是生非造的兒子，那些尋求持守此項教理的人，就得面對亞流對箴言的詮釋。普瓦捷的聖依拉里 (St. Hilary of Poitiers) 對此選句作出的評論就是「他們興起的風波之中，最迷濛的煙霧、最疾勁的烈風」。³⁵ 正教對此選段的回應就是：這裡所指的乃是基督的人格，而並非其神格。

我們由此可見，兩群不同的人雖然都能夠共認選段所指的就是基督，但他們得出的結論卻是如此背道而馳。無疑大家各自覺得自己的見解是明顯清晰的，每個人都會覺得自己對聖經的詮釋不言而喻，但其他人看來可並不那麼簡單顯淺。故此，仍然存在的問題就是：他們是如何斷定哪些詮釋是對的？

新教的聖經詮釋信條之一，就是用顯淺易懂的選段去演繹深奧難解的章節。正如惠特福神父所指出，我們不是時常都能夠分辨得出哪些選段是「清晰」，哪些是「隱晦」。³⁶ 我們是否用那些看來像是評論祂的神格的章節，來詮釋那些看來將祂描寫成為受造物的章節？還是應該像亞流派，採取剛好相反的步驟？答案就完全視乎我們存有怎樣的預見，以作出辯思了。³⁷ 亞流派的詮釋被佩里坎描寫為他們絕對拒絕妥協的「上帝在數理上的一體性」。³⁸ 這亦即是說：亞流派的取向，就是他們預先否定了上帝不可能有兩個神格位體的哲學概念，而超乎萬物的上帝更沒有可能披上血肉之軀。

正教在這方面的詮釋，是基於世人的救主必然是上帝，因

³² 譯按：原文乃修正標準版RSV，此處用現中修訂版。

³³ 譯按：英王欽定本(KJV)，新國際本(NIV)，修正標準本(RSV)，七十賢士本(LXX)。KJV的內文是「在耶和華造化的起頭，就有了我。」從原本的希伯來語應該怎樣翻譯這一句，至今仍有爭議。NIV將KJV和RSV的差異以「上帝將我帶到……」分割開。然而，亞流爭端是環繞著七十賢士本而非希伯來語本產生的。在LXX中，所用字眼顯然是「創造」。

³⁴ 雖然保羅確認過基督就是「上帝的智慧」（哥林多前書1:24），現代新教徒卻時常否認箴言所指的就是基督。由此可見，聖經的所謂自我詮釋是甚麼一回事。

³⁵ Pelikan 在 *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* 第1冊之 *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* 引自 *On the Trinity* 12:1。（芝加哥：University of Chicago Press, 1971年），第193頁。

³⁶ *Sola Scriptura: An Orthodox Analysis of the Cornerstone of Reformation Theology* (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1966年)，第26頁開始。

³⁷ 正教對亞流派所倡議的箴言8:22詮釋，提出的回應就是詩篇2:7「我要傳聖旨。耶和華曾對我說：你是我的兒子，我今日生你。」

³⁸ Pelikan, *Emergence*, 第195頁。

為只有上帝才能拯救世人。聖亞他那修是反對亞流派的正教護教者，他宣稱上帝變成人身好叫人可以變得更像上帝。換句話說，赦恩不單止是饒恕罪惡，亦是勝過死亡，令人最終能與上帝融和為一。正教對箴言 8:22 的詮釋，乃基於一個先驗性的信念，就是只有上帝才能摧毀死亡，令人類與祂合一。

這個決定性的因素，到最後便成為模塑教會的禱告方式。岡薩雷斯 (Justo González)³⁹ 為事情作出頗佳之概論：

爭持的雙方除了應用他們駕輕就熟的聖經選段外，都提出了令對方無可辯駁的邏輯性論點。在一方面，亞流辯釋亞歷山大 (Alexander) 所建議的論調，是違背基督徒所信奉的一神論，因為按亞歷山大利亞主教的想法而論，既然有兩個神聖的位體，也就是說有兩個神。亞歷山大反駁說亞流的言論否認了「聖言」的神性，那亦是說他否定了耶穌的神格。自開始以來，教會經已敬拜耶穌基督，亞流的建議是要強迫信徒停止此類敬拜，不然便得承認他們敬拜的是一個受造物。這兩套論點都是不能接受的。亞流被證明是謬誤的。⁴⁰

用以證實論點的經文不能產生排解紛爭的解決方法，是以只有活生的教會生命才能最後排解這個問題。

正教毫不容忍亞流派的異見，因為他們跟正教一樣，也是繼續用三一讚和聖洗禮作為信仰的程式。⁴¹ 假如基督不是上

帝，那麼亞流派便是在崇拜一個受造物了。佩里坎指出：

問題在於教會如何教導釋經和教理方面的著作，還有她為猶太人和異教徒的護教著作和信經之中所宣認之處，跟她在禱告中所信奉的教理有甚麼關連。⁴²

在公元 325 年舉行的尼西亞會議中提出的一個哲學名詞「同質」(Homoousios)，便解決了亞流所提出的問題和他對聖經的詮釋，演化成基督信仰的教義。⁴³ 在這裡提及的「解決」，我是指問題在概念上得到解釋。在此以後要好幾十年，爭端才總算平息下來，因為「同質說」本身亦頗具爭議性。⁴⁴

按照佩里坎的敘述，尼西亞的教父們本來亦樂意只聽從聖經的話語，但亞流異端經常拋引聖經，迫使他們另覓非聖經的詞語，以表彰聖經得到正確的詮釋：

起初看來，會議是希望依附聖經的每字每句的，例如聖子乃「從上帝」而來的；但像哥林多前書 8:6 和哥林多後書 5:17 就被援引，用以證明「萬物都是從上帝而來」就是說由祂創造的意思，與會的主教們「覺得被迫要更清晰地表達何謂『從上帝而來』」。為此他們特意沿用了以下的兩種程式：「唯一所生，就是與聖父同體」；和「同質」。⁴⁵

⁴² Pelikan, *Emergence*, 第199頁。

⁴³ Homoousios 的解釋是同一精髓或實質，所以尼西亞信經確認基督與聖父同一精髓或實質(ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ)。

⁴⁴ Homoousios 本身並非聖經中的用字，更曾一度與諾斯底主義相並論。許多不擁護亞流的主教都反對用這個詞，因為他們恐怕此詞會減削神體之不同位格的概念。他們亦擔憂 Sabellius，因為這異端強調上帝會在不同時段擔當不同的位格。事情要到四世紀後期由極具靈性才華的 Cappadocian Fathers 勾劃出一套令人接受的框架，用以理解 homoousios 的意義，這才令這些小心翼翼的主教們達致共識，接受了尼西亞會議 325 年初稿和 381 年的第二次尼西亞會議定稿的《信經》。

⁴⁵ Pelikan, *Emergence*, 第202頁。

³⁹ 譯按：古巴循道宗歷史學及神學作者。

⁴⁰ *The Story of Christianity*, 第1冊, *The Early Church to the Dawn of the Reformation* (三藩市: Harper & Row, 1984年). 第161頁。González 所提及的 Alexander 就是亞歷山大利亞的主教。在公元 325 年舉行的第一次尼西亞普世大公會議上，聖亞他那修就是亞歷山大利亞教會中的會吏。

⁴¹ Pelikan, *Emergence*, 第198-200頁。基於 Didymus the Blind 的一句選段，Pelikan 記錄了某些亞流派信徒改動了讚美詩，變成「從聖靈之中透過聖子歸榮耀予聖父」。